Verdad y justificación

JÜRGEN HABERMAS

Ensayos filosóficos



Este volumen reúne trabajos de Jürgen Habermas sobre dos temas fundamentales de filosofía teorética: la cuestión ontológica del naturalismo y la cuestión epistemológica del realismo. Por un lado, cómo puede compatibilizarse la normatividad —para nosotros inevitable— que emana de un mundo de la vida estructurado lingüísticamente con la contingencia del desarrollo natural e histórico de las formas socioculturales de vida. Por otro, cómo conciliar el supuesto de un mundo independiente de nuestras descripciones e idéntico para cualquier observador

con la idea —aprendida de la filosofía del lenguaje— de que no disponemos de un acceso directo, no mediado por el lenguaje, a la realidad «desnuda».

Habermas analiza y desarrolla estas cuestiones sobre el trasfondo de su propia teoría del lenguaje y de la comunicación —la pragmática formal— y siempre en diálogo crítico con los autores y corrientes más influyentes de la escena filosófica, tanto continental como analítica.

Estos textos no sólo constituyen una contribución extraordinaria al debate filosófico especializado, sino que en ellos se puede escuchar de nuevo el

latido de una preocupación que nunca ha abandonado a Habermas: el papel de la filosofía bajo las condiciones modernas de pensamiento postmetafísico y de pluralidad de formas y concepciones del mundo; el papel, en definitiva, de la teoría en relación con la práctica.

La presente traducción de Verdad y justificación. Ensayos filosóficos ha sido merecedora del II Premio de Traducción de la Fundación Goethe (2003), Ciencias Sociales y Filosofía, concedido a sus autores Pere Fabra y Luis Díez.



Jürgen Habermas

Verdad y justificación

ePub r1.0

mandius 09.04.2020

Título original: *Wahrheit und Rechtfertigung*
Jürgen Habermas, 2002
Traducción: Pere Fabra & Luis Díez

Editor digital: mandius
ePub base r2.1



INTRODUCCIÓN

EL REALISMO DESPUÉS DEL GIRO LINGÜÍSTICO-PRAGMÁTICO

El presente volumen reúne trabajos filosóficos surgidos entre 1996 y 1998 que retoman hilos que habían quedado interrumpidos desde *Conocimiento e interés*. Con exclusión del último, tratan cuestiones relativas a filosofía teorética de las que no me había ocupado desde entonces. Es cierto que la pragmática del lenguaje que he desarrollado desde principios de los años 1970[1] no se sostendría sin los conceptos

fundamentales de verdad y objetividad, realidad y referencia, validez y racionalidad. Esta teoría se apoya sobre un concepto de entendimiento (*Verständigung*) con un alto contenido normativo, opera con pretensiones de validez resolubles discursivamente y con presuposiciones pragmático-formales de «mundo» y remite la comprensión de los actos de habla a las condiciones de su aceptabilidad racional. Pero hasta ahora no me he ocupado de estos temas desde la perspectiva de la filosofía teorética: no me he guiado ni por el interés de la metafísica por el ser del ente, ni por el interés de la epistemología por el

conocimiento de hechos y de objetos, ni tan sólo por el interés de la semántica por la forma de las aserciones. La importancia que fue adquiriendo para mí el giro lingüístico no tiene ninguna relación con estas cuestiones tradicionales. La pragmática formal contribuía a la formulación de una teoría de la acción comunicativa y una teoría de la racionalidad. Era el fundamento de una teoría social crítica y ha abierto el camino para una concepción de la moral, del derecho y de la democracia en términos de teoría del discurso.

Se explica así la presencia de una cierta parcialidad en la estrategia teórica hasta ahora desarrollada; una

parcialidad que los artículos que siguen deberían corregir. Todos ellos giran alrededor de dos cuestiones fundamentales de filosofía teorética. Por una parte se trata de la cuestión ontológica del naturalismo: cómo puede compatibilizarse la normatividad —inevitable desde el punto de vista del participante— de un mundo de la vida estructurado lingüísticamente y en el que nosotros, en tanto que sujetos capaces de lenguaje y acción, nos encontramos «siempre ya» con la contingencia de un desarrollo natural e histórico de las formas socioculturales de vida. Por otra parte se trata de la cuestión epistemológica del realismo: cómo tiene

que conciliarse el supuesto de un mundo independiente de nuestras descripciones e idéntico para todos los observadores con la idea —que hemos aprendido de la filosofía del lenguaje— de que tenemos vedado un acceso directo —y no mediado lingüísticamente— a la realidad «desnuda». Trato estos temas, no obstante, desde la perspectiva pragmático-formal que he venido desarrollando hasta el presente.

I. ¿COMUNICACIÓN O EXPOSICIÓN?

Después de que Frege sustituyera el mentalismo como la vía regia para el análisis de las sen saciones, las representaciones y los juicios por el análisis semántico de las expresiones lingüísticas y una vez que Wittgenstein hubiera radicalizado el giro lingüístico hasta convertirlo en un cambio de paradigma[2], las cuestiones epistemológicas de Hume y Kant pudieron adquirir un nuevo sentido, un sentido pragmático. Y, sin duda, habrían perdido, en el contexto de las prácticas que tienen lugar en el mundo de la vida, la prioridad de la que habían gozado frente a las cuestiones de teoría de la comunicación y teoría de la acción. Pero

la filosofía del lenguaje también se ha mantenido anclada en el orden de explicación tradicional: aún hoy la teoría sigue gozando de preferencia frente a la práctica, la exposición sigue teniendo prioridad frente a la comunicación, y el análisis semántico de la acción depende todavía del previo análisis del conocimiento.

La filosofía de la consciencia, presa todavía en las huellas del platonismo, había privilegiado lo interior frente a lo exterior, lo privado frente a lo público, la inmediatez de la vivencia subjetiva frente a la mediación discursiva. La teoría del conocimiento había ocupado el lugar de una *filosofía primera*,

mientras que la comunicación y la acción caían en la esfera de los fenómenos, es decir, mantenían un estatus derivado. Después de la transición de la filosofía de la consciencia a la filosofía del lenguaje parecía adecuado, si no invertir esta jerarquía, al menos nivelarla. Pues el lenguaje sirve tanto para la comunicación como para la exposición; y la expresión lingüística es ella misma una forma de acción que sirve para el establecimiento de relaciones interpersonales.

Charles Sanders Peirce había evitado ya un estrechamiento semanticista al ampliar la relación

binaria entre oración y hecho —que sustituye la relación entre representación y objeto representado— convirtiéndola en una relación ternaria. El signo —que se refiere a un objeto y que expresa un estado de cosas— necesita de la interpretación a través de un hablante y un oyente[3]. Más tarde, la teoría de los actos de habla iniciada por Austin mostró que en la forma normal del acto de habla (‘Mp’) la referencia objetiva, es decir, la referencia al mundo contenida en el elemento proposicional, no puede separarse de la referencia intersubjetiva contenida en el elemento ilocutivo. En la medida en que el acto de habla establece una relación

intersubjetiva entre hablante y oyente, se encuentra al mismo tiempo en una relación objetiva con el mundo. Cuando concebimos el «entendimiento» como el *telos* inherente al lenguaje, debemos aceptar la cooriginariedad de la exposición, la comunicación y la acción. Uno se entiende *con* otro *sobre* algo en el mundo. Como exposición y como acto comunicativo, la expresión lingüística apunta en ambas direcciones: al mundo y al destinatario [oyente].

Sin embargo, la corriente analítica imperante ha seguido aferrada, incluso después del giro lingüístico, al primado de la aserción y su función expositiva. La tradición de la semántica veritativa

fundada por Frege, la del empirismo lógico de Russell y del Círculo de Viena, las teorías del significado de Quine hasta Davidson y de Sellars hasta Brandom parten todas ellas de la base de que el análisis del lenguaje debe tratar la aserción o la afirmación como el caso paradigmático. Si uno deja de lado las importantes excepciones del último Wittgenstein y sus nada ortodoxos discípulos (como Georg Henrik von Wright[4]), la filosofía analítica se ha mantenido como una prosecución de la teoría del conocimiento con otros medios. Las cuestiones de teoría de la comunicación, teoría de la acción, teoría moral y teoría jurídica han continuado

siendo consideradas como cuestiones de segundo orden.

Frente a ello Michael Dummett plantea explícitamente la pregunta sobre la relación entre exposición y comunicación:

> Es natural decir que el lenguaje tiene dos funciones principales: la de instrumento de comunicación y la de vehículo del pensamiento. Por ello estamos obligados a preguntar cuál de las dos es la función primaria. ¿Es por ser un instrumento de comunicación que puede servir también como vehículo del pensamiento? O, inversamente, ¿es por ser un vehículo de pensamiento —y que, por tanto, puede expresar pensamientos— que puede ser

> usado por una persona para comunicar sus pensamientos a otros?[5][*].

Para Dummett ésta es una falsa alternativa. Por un lado, la finalidad de la comunicación no puede independizarse de la función expositiva, pues entonces surge una caricatura intencionalista de comunicación (*a*). Pero tampoco puede concebirse la función expositiva independientemente de la finalidad de la comunicación, pues entonces perdemos de vista las condiciones epistémicas que son necesarias para la comprensión de oraciones (*b*).

(*a*) Con la afirmación ‘Kp’ el hablante vincula no sólo la intención (en el sentido de Grice y Searle) de dar a conocer al destinatario que él —el hablante— considera ‘p’ como verdadero y que quiere hacerlo saber al oyente. No quiere simplemente comunicarle su pensamiento (*Gedanke*) ‘p’, sino más bien el hecho (*Tatsache*) ‘que p’. El hablante persigue el objetivo ilocutivo no sólo de que que el oyente tenga conocimiento de lo que piensa, sino de que llegue a la *misma* idea, es decir, que *comparta* su opinión. Pero esto sólo es posible sobre la base del reconocimiento intersubjetivo de la pretensión de verdad sostenida respecto

a ‘p’. El hablante sólo puede alcanzar su objetivo ilocutivo si logra satisfacer al mismo tiempo la función cognitiva del acto de habla, de tal forma que el destinatario acepte su afirmación como válida. Por ello existe un vínculo *interno* entre la comunicación exitosa y la exposición de hechos[6].

(*b*) La independización —en términos intencionalistas— de la finalidad comunicativa del lenguaje se corresponde con la preeminencia que otorga la semántica veritativa a su finalidad cognitiva. Según esta concepción, entendemos una oración si sabemos qué es el caso cuando la

oración es verdadera. Pero, sin embargo, al usuario del lenguaje le está vedado un acceso directo a condiciones de verdad que no requieran interpretación. Por ello insiste Dummett en el conocimiento de las circunstancias bajo las cuales un intérprete puede *reconocer* si están satisfechas las condiciones que hacen verdadera una oración. Con este giro epistémico, la comprensión de condiciones de verdad accesibles de un modo solipsista se desplaza a las condiciones bajo las cuales la oración a interpretar, afirmada como verdadera, puede ser justificada públicamente como racionalmente aceptable[7]. El conocimiento de las

condiciones de aseverabilidad de una oración se refiere al tipo de razones que pueden aportarse para su verdad. Entender una expresión significa saber cómo uno *podría* servirse de ella para entenderse con alguien sobre algo. Pero si sólo podemos entender una oración partiendo de las condiciones de su uso en enunciados racionalmente aceptables, debe haber un vínculo *interno* entre la función expositiva del lenguaje y las condiciones que determinan el éxito de la comunicación[8].

De (*a*) y (*b*) resulta que las funciones de exposición y de comunicación se presuponen

mutuamente, es decir, ambas son igualmente originarias. A pesar de que Dummett comparte esta idea, incluso un autor como él sigue la línea del movimiento analítico dominante. Su propia teoría del significado sirve esencialmente para traducir las cuestiones epistemológicas clásicas al paradigma lingüístico; en cualquier caso —y a pesar de un compromiso político remarcable— en el trasfondo aparecen cuestiones de filosofía práctica[9]. La forma en que Dummett pone los acentos se explica por su comprensible reserva frente a la abstinencia teórica del último Wittgenstein, el cual había vinculado su abandono —con medios pragmáticos—

de la semántica veritativa con una renuncia a la pretensión sistemática del análisis lingüístico en general. Pero una pragmática que parte de la constitución lingüística del mundo de la vida en su conjunto y que tiene en cuenta las distintas funciones del lenguaje, todas en un plano de igualdad, no tiene por qué comportarse antiteoréticamente. Ni debe limitarse (como los discípulos de Wittgenstein) al concienzudo oficio terapéutico de la fenomenología lingüística[10], ni debe aspirar (como los discípulos de Heidegger) a la superación «epocal» de una cultura enajenada en términos platónicos.

La misma primacía de los planteamientos teoréticos frente a los de la filosofía práctica que caracteriza a la ortodoxia analítica se ha impuesto también en la vertiente hermenéutica de la filosofía del lenguaje. Ello no deja de ser sorprendente, pues la hermenéutica parte de la conversación del intérprete con tradiciones culturalmente muy potentes y, por tanto, no le interesa tanto el lenguaje como medio de exposición y representación sino por su función comunicativa. La hermenéutica había venido siguiendo desde el Renacimiento las huellas de la retórica. Pero también por este lado el interés por la función expositiva del lenguaje adquiere

primacía desde el mismo momento en que Dilthey quiso asegurar la objetividad del comprender en el ámbito de las ciencias del espíritu. Finalmente, con la pregunta de Heidegger por la constitución existencial de un ente que se distingue por el rasgo fundamental del comprender, hace su aparición un interés semántico por la precomprensión lingüísticamente articulada del mundo. Los aspectos intramundanos del uso del lenguaje quedan, frente a la función de apertura de mundo del lenguaje, en un segundo plano.

El estrechamiento del análisis lingüístico empieza con Frege y Russell, al restringir éstos su análisis a la

semántica de la aserción. Por el lado de la hermenéutica tiene lugar una restricción paralela, centrada en este caso en la semántica de las imágenes lingüísticas del mundo: esta semántica dirige, por vías predefinidas categorialmente, la interpretación preontológica del mundo de la correspondiente comunidad lingüística. Gadamer critica en *Verdad y método* la metodología del «comprender» de Dilthey (que estaba planteada en términos de ciencias del espíritu) desde el punto de vista de la concepción del último Heidegger (que está planteada en términos de «historia del ser»). La apropiación auténtica de una tradición

—que tiene un carácter normativo— debe depender de una previa interpretación del mundo que vincula *a tergo* al intérprete con su objeto. Tanto Apel como yo mismo nos opusimos a esta autonomización de la función de apertura de mundo propia del lenguaje proponiendo una teoría de los intereses del conocimiento que debía reconducir de nuevo la hermenéutica a un papel más austero desde el punto de vista metafísico[11]. Sin embargo, también *Conocimiento e interés* estaba marcado por la primacía de los planteamientos epistemológicos.

Por ello en esta obra eran todavía actuales unos temas que, al ir avanzando

hacia *Teoría de la acción comunicativa*, pasaron a un segundo plano[12]. *Conocimiento e interés* dio respuesta a las cuestiones fundamentales de la filosofía teorética en el sentido de un naturalismo débil y de un realismo epistemológico de corte transcendental-pragmático. Pero estos temas han ido desapareciendo en la medida en que el *desideratum* de una justificación epistemológica de la teoría crítica de la sociedad se hizo superfino al ser sustituido por un intento de fundamentación en términos de pragmática lingüística[13]. A partir de ese momento he analizado las presuposiciones pragmáticas de la

acción orientada al entendimiento independientemente de las condiciones transcendentales del conocimiento.

Pero ahora, bajo las premisas de esta teoría del lenguaje, quiero retomar los problemas pendientes que ofrece un pragmatismo de corte kantiano. Como se ha dicho, la pragmática formal surgió de las necesidades de una teoría sociológica de la acción; debía explicar las fuerzas vinculantes —sociointegradoras— de los actos de habla mediante los cuales el hablante sostiene pretensiones de validez criticables e induce a su oyente a adoptar una posición racionalmente motivada. Por ello muestra un grado de

explicación comparativamente bajo cuando analiza la función expositiva del lenguaje. Sin embargo, en comparación con las teorías del significado surgidas de la semántica veritativa fregeana, dispone de una perspectiva más amplia para la investigación. Tiene la ventaja de considerar en la misma medida todas las funciones del lenguaje y de enfocar correctamente el papel crítico que juega la segunda persona (oyente o destinatario) en su toma de posición respecto a las pretensiones de validez recíprocamente sostenidas por el hablante.

II. CONTENIDO Y PLANTEAMIENTO DE LOS TEMAS

Los trabajos que siguen son expresión de un interés renovado por las cuestiones referentes a un tipo de realismo epistemológico de corte pragmatista que sigue las huellas del kantianismo lingüístico[14]. Mientras que el primer artículo nos recuerda el camino que va desde la hermenéutica a la pragmática formal[15], las aclaraciones al concepto de racionalidad comunicativa —elaboradas desde la perspectiva teoría de los actos de habla[16]— dirigen la atención a la

inexplicada interacción entre la apertura lingüística del mundo y los procesos de aprendizaje intramundanos. Estos procesos encuentran su raíz, una vez más, en la práctica de «habérselas bien con el mundo», una conducta de *coping with* que debe su capacidad y fuerza para resolver problemas al entrelazamiento de la racionalidad teleológica de la acción con la racionalidad epistémica de la exposición lingüística.

Ello conecta con la discusión de una teoría que, a mi parecer, representa el estado más avanzado de la pragmática lingüística de corte analítico[17]. Robert Brandom reúne, paso a paso, la

semántica inferencial de Wilfrid Sellars con una determinada pragmática del discurso para explicar la objetividad de las normas conceptuales desde la perspectiva de esa práctica intersubjetivamente compartida que consiste en «dar y tomar razones». Aunque, al fin, Brandom sólo puede hacer justicia al realismo epistémico de sus intuiciones al precio de un realismo conceptual que borra la distancia entre el mundo de la vida intersubjetivamente compartido y el mundo objetivo. Esta asimilación de la objetividad de la experiencia a la intersubjetividad del entendimiento (*Verständigung*) trae a la memoria un conocido argumento de

Hegel. En el artículo inmediatamente siguiente me intereso por la cuestión de por qué Hegel, a pesar de haber establecido las vías para una detranscendentalización del sujeto cognoscente, efectuó finalmente la transición al idealismo objetivo[18].

La discusión metacrítica con el pragmatismo de Richard Rorty[19] me ofrece la ocasión para investigar la relación complementaria entre el mundo de la vida intersubjetivamente compartido y el mundo objetivo que, en términos pragmático-formales, damos por supuesto. Por un lado, nos une el planteamiento de la teoría del conocimiento pragmatista; por otro, yo

rebajo el fuerte naturalismo de Rorty para hacer valer, frente a su contextualismo, pretensiones epistémicas más fuertes. La orientación a la verdad adopta, en los contextos de la acción y del discurso, en cada caso distintos papeles. A la vista de estas diferencias distingo entre la verdad de un enunciado y su aseverabilidad racional (incluso bajo condiciones cuasi ideales) de un modo mucho más claro que hasta ahora y someto la concepción epistémica del concepto de verdad a una revisión que tenía pendiente desde hacía mucho tiempo. Mirando atrás me doy cuenta que el concepto discursivo de verdad se debe a una

sobregeneralización del caso especial de la validez de juicios y normas morales. Es cierto que una comprensión constructivista del deber moral exige una comprensión epistémica de la corrección normativa. Pero si queremos hacer justicia a nuestras intuiciones realistas, el concepto de verdad del enunciado no puede asimilarse a este sentido de aceptabilidad racional bajo condiciones *quasi* ideales. Esto me da motivo, en el artículo siguiente, para afrontar una diferenciación más exacta entre «verdad» y «corrección»[20].

El pragmatismo kantiano, cuyos objetivos comparto con Hilary Putnam[21], se apoya sobre el *factum*

transcendental de que los sujetos capaces de lenguaje y de acción, que son sensibles a las razones, pueden aprender; es más: a largo plazo, «no pueden no aprender». Y aprenden tanto en la dimensión cognitivo-moral del trato de unos con otros como en la dimensión cognitiva del trato con el mundo. La problemática transcendental expresa, al mismo tiempo, la consciencia postmetafísica de que incluso los mejores resultados de estos procesos de aprendizaje —siempre falibles— no dejan de ser, en un sentido altamente instructivo, *nuestras* ideas, *nuestra* comprensión. Incluso los enunciados verdaderos sólo pueden

hacer realidad aquellas posibilidades de conocimiento que, en general, nos han sido abiertas ya a través de formas de vida socioculturales. La comprensión de esta circunstancia nos instruye sobre los límites del pensamiento filosófico después de la metafísica. La despedida de las variantes hegelianas de la filosofía de la historia cambia también, como muestra el último trabajo[22], la relación entre teoría y praxis. En él se insta a los filósofos a tener en cuenta los límites que impone a su legítima eficacia pública la división del trabajo propia de una sociedad compleja, organizada democráticamente.

Una recopilación de ensayos es sin duda algo más voluminoso e intrincado que los capítulos de una monografía que ha sido esbozada como una sola pieza. Por ello en esta introducción quiero hacer al menos algún comentario a cuestiones que habrían merecido un tratamiento más sistemático. Aunque es cierto que en 1973, cuando reaccioné a las críticas recibidas por *Conocimiento e interés* con el Epílogo incorporado a la edición de bolsillo[23], se había iniciado ya, a través de Thomas Kuhn, un giro hacia la teoría postempirista de la ciencia, entonces no me había percatado de las implicaciones filosóficas de ese contextualismo que se

estaba afianzando. Pero solamente seis años más tarde Richard Rorty provocó un giro pragmatista en la teoría del conocimiento[24] en el que pude reconocer también, al margen de todas las diferencias que nos separan, algunas intenciones propias. Sobre este trasfondo me gustaría esbozar, antes de entrar en otros temas, la forma como este giro ha transformado la problemática transcendental de Kant (III).

Esta transformación afecta sobre todo a las premisas idealistas de fondo que, en Kant, todavía aseguraban a las condiciones de posibilidad —no rebasables— del conocimiento un

estatus inteligible, al margen de la temporalidad. Pero si las condiciones transcendentales dejan de ser condiciones «necesarias» del conocimiento, no puede entonces excluirse que nos aten a una visión del mundo antropocéntricamente accidental y limitada por la propia perspectiva. Y si tales condiciones han tenido un principio en el tiempo, se borran todas las diferencias —decisivas para la arquitectónica de la teoría— entre el mundo y lo intramundano (IV).

El pragmatismo clásico había querido armonizar ya a Kant con Darwin. Según las concepciones de G. H. Mead y John Dewey, las condiciones

detranscendentalizadas de una conducta encaminada a solventar problemas están encarnadas en prácticas que son características de nuestras formas de vida socioculturales, unas formas de vida surgidas históricamente. Pero entonces debería darse a la problemática transcendental una nueva lectura que, sin que le haga perder aquello que tiene de específico, sea compatible con el punto de vista naturalista (V).

El supuesto ontológico de una primacía genética de la naturaleza nos compromete también con el supuesto epistemológico de corte realista de un mundo objetivo independiente de la

mente. Pero en el paradigma lingüístico ya no puede mantenerse aquel realismo de corte clásico que se apoya en el modelo representacionista del conocimiento y en la correspondencia entre oraciones y hechos. Por otra parte, la concepción realista hace necesario, incluso después del giro lingüístico, un concepto de referencia que explique cómo es posible que podamos referirnos, con distintas descripciones teóricas, al mismo objeto (o a objetos del mismo tipo) (VI). Además, exige un concepto no epistémico de verdad que explique cómo puede mantenerse, bajo las premisas de una relación con el mundo *impregnada* lingüísticamente, la

diferencia entre la verdad de un enunciado y su aseverabilidad justificada (VII).

Por el contrario, en teoría moral y teoría del derecho debemos seguir manteniendo un concepto epistémico de corrección normativa (*Richtigkeit*). La ética discursiva se ve expuesta, como en general toda la tradición kantiana, a las conocidas objeciones contra el formalismo en la ética. Pero este tema se escapa del contexto de discusión de epistemología moral que nos ocupará aquí[25]. Por ello aquí me limito a analizar un problema que se ha visto agudizado con la detranscendentalización de la ética

kantiana; me refiero a la siguiente cuestión: una práctica centrada ante todo en las condiciones que rigen la formación racional de juicios morales y la exigibilidad de la acción moral, ¿dónde puede encontrar su propia orientación moral? Por ello, para terminar, vuelvo a retomar el tema de la relación entre teoría y praxis, en relación con las incertezas políticas de la acción *moralmente autorreferencial*. Esto me ofrece la oportunidad para una discusión metacrítica con la concepción que ha propuesto Karl-Otto Apel en el marco de este contexto (VIII).

III. LA PROBLEMÁTICA TRANSCENDENTAL DESPUÉS DEL PRAGMATISMO

Según una conocida formulación, la problemática transcendental «no tiene que ver tanto con los objetos, sino con nuestro modo de conocimiento de los objetos, en la medida en que éste debe ser posible *a priori*». La problemática transcendental se entiende, pues, como la reconstrucción de las condiciones universales y necesarias bajo las cuales algo puede convertirse en objeto de experiencia y de conocimiento. El sentido de esta problemática puede generalizarse tanto si se la desvincula

del concepto mentalista fundamental de «autorreflexión» como si se la desgaja de una comprensión fundamentalista del par conceptual *a priori/a posteriori*. Después de la deflación pragmatista de las categorías kantianas, el «análisis transcendental» significa la búsqueda de aquellas condiciones —presuntamente universales, pero sólo inevitables *de facto*— que deben estar satisfechas para que puedan realizarse determinadas prácticas u operaciones fundamentales. En este sentido, son «fundamentales» todas aquellas prácticas para las cuales no existe un equivalente funcional, puesto que sólo pueden ser sustituidas mediante una práctica *del mismo tipo*.

En lugar del cercioramiento autorreflexivo de una subjetividad situada más allá del espacio y del tiempo y que actúa *in foro interno,* aparece ahora la explicación de un saber que es de naturaleza práctica y que capacita a los sujetos capaces de lenguaje y de acción para tomar parte en esas prácticas tan particulares y producir los resultados correspondientes. Ya no se trata solamente de juicios basados en la experiencia, sino de oraciones gramaticales, objetos geométricos, gestos, actos de habla, textos, cálculos numéricos, cadenas lógicas de enunciados, acciones, relaciones

sociales o interacciones, es decir, se trata en general de tipos elementales de conductas regidas por reglas. Wittgenstein nos ofrece, con el concepto de «seguir una regla», la llave para el análisis de este tipo de prácticas fundamentales o de «órdenes autosustitutivos» (Luhmann). El saber adquirido intuitivamente respecto a cómo se hace alguna cosa —el dominio práctico de una regla generadora o el «entendérselas» bien con una determinada práctica— goza de preferencia ante el saber explícito de la regla. El saber implícito —un «saber de regla»— de tales «habilidades» se apoya sobre el conjunto entrelazado de

aquellas prácticas y rendimientos fundamentales de una comunidad; un conjunto en el que se articula su forma de vida. A causa de la naturaleza implícita y, en cierta manera, holística de este saber práctico —o «saber de uso» (*Gebrauchswisserí*)— Husserl había descrito ya el mundo de la vida intersubjetivamente compartido como un «trasfondo» que tenemos a nuestra disposición de forma atemática.

El objeto del análisis transcendental ya no es aquella «conciencia en general» sin origen, que constituía el núcleo común de todos los espíritus empíricos. La investigación se dirige ahora más bien a las estructuras profundas del

trasfondo que es el mundo de la vida; estructuras que se encarnan en las prácticas y rendimientos de los sujetos capaces de lenguaje y de acción. El análisis transcendental busca los rasgos invariantes que se van repitiendo en la multiplicidad histórica de las formas de vida socioculturales. Y, en correspondencia, al mantenerse los planteamientos transcendentales, se van ampliando las perspectivas de la investigación. Atendido que el concepto de experiencia se entiende en términos pragmatistas (*a*) el conocimiento se entiende como una función derivada de los procesos de aprendizaje (*b*), a los que contribuyen las prácticas —en su

más amplio espectro— que tienen lugar en el mundo de la vida (*c*). De ello resulta una estructura formada por el mundo de la vida y el mundo objetivo (*d*), que se corresponde con un dualismo de carácter metódico que distingue entre el *comprender* y el *observar* (*e*).

(*a*) La experiencia, que se manifiesta mediante enunciados empíricos, ya no se obtiene de modo introspectivo —es decir, por la vía de la autoobservación del sujeto cognoscente— a partir de las facultades subjetivas de la «sensibilidad». Ahora se analiza, desde la perspectiva de un actor participante, en el marco de los contextos de

verificación que representan las acciones guiadas por la experiencia. El mentalismo vivía del «mito de lo dado»; después del giro lingüístico este acceso no mediado lingüísticamente a una realidad interna o externa nos está vedado. La supuesta inmediatez de las impresiones de los sentidos ya no puede actuar como última e infalible instancia de apelación. Sin la posibilidad de recurrir al material sin interpretar de las sensaciones, la experiencia de los sentidos pierde su incuestionada autoridad[26]. En su lugar aparece la instancia de una «experiencia de segundo orden» que solamente es posible para un sujeto *que actúa*.

En contextos de acción orientada por fines la realidad adquiere una relevancia distinta a partir del momento en que la práctica habitual o el intento de intervención buscado *fracasan*. Con ello, el contenido experiencial de las creencias por las que se orienta la acción es puesto indirectamente en cuestión. Peirce había destacado ya, con su modelo de *belief-doubt* (creencia-duda), el significado epistemológico de la «acción controlada por el éxito» (Gehlen). Pero el fracaso frente a la realidad —experimentado en términos realizativos— solamente puede «hacer temblar» o poner en entredicho, de una forma atemática, ideas y concepciones

comunmente aceptadas, pero no puede rebatirlas. El control del éxito de la acción no sustituye a la autoridad de los sentidos en su función de garante de la verdad; pero las dudas empíricas que surgen a causa de una acción malograda pueden poner en marcha discursos que conduzcan a las interpretaciones correctas.

(*b*) Con todo ello no tan sólo cambia el modo de contemplar las bases de la experiencia, sino que por encima de todo cambia también la descripción del fenómeno que queremos explicar: el conocimiento. Como ya había puesto de relieve Popper, la objetividad de una

experiencia no se mide ya por la historia de su surgimiento «en el espíritu», es decir, no se mide ya por el modo como se construyen los juicios a partir del material que nos ofrecen las sensaciones. Lo que ocurre más bien es que la resolución constructiva de los problemas que surgen cuando fallan las prácticas habituales nos lleva a nuevas convicciones, ellas mismas falibles y que tendrán que ser probadas. Desde un punto de vista pragmático los «conocimientos» se producen, pues, a partir del procesamiento inteligente de las *desengaños* y fracasos experimentados realizativamente. Esto no se ve refutado tampoco por el modo

abierto y sin finalidades preestablecidas que caracteriza el conocimiento científico, el cual se basa en una institucionalización —muy cargada de presuposiciones— del aprendizaje por ensayo-error. Los procesos de aprendizaje científico pueden estimularse mediante la dinámica de los problemas *que ellos mismos han generado* sólo en la medida en que se desacoplen de la presión decisoria que impone la práctica cotidiana.

El fenómeno a explicar no es ya esta primera capa de sensaciones organizadas como percepciones sobre la cual se pueden construir después juicios y conclusiones. La teoría del

conocimiento debe más bien explicar el proceso del aprendizaje; un proceso —*originalmente* complejo— que se pone en marcha a través de la problematización de las expectativas que dirigen la acción. Pero con ello la totalidad de las prácticas que tejen una determinada forma de vida se convierten en relevantes desde un punto de vista epistemológico. Por un lado, todos los aspectos del mundo de la vida pueden verse arrastrados por el remolino de la problematización; por otro lado, son en cada caso prácticas distintas las que pueden contribuir a la solución de los problemas. La dimensión epistémica penetra todos los ámbitos no

epistémicos de la acción, de tal manera que la problemática transcendental debe extenderse y abarcar las estructuras que sostienen el mundo de la vida.

(*c*) El mundo de la vida engloba distintos tipos de acción guiada por reglas. Los discursos y los actos de habla se distinguen unos de otros según que el lenguaje se utilice esencialmente para finalidades comunicativas o para finalidades expositivas. Incluso las prácticas no lingüísticas llevan el sello de la estructura proposicional del lenguaje, aunque no sirvan —como ocurre con las prácticas lingüísticas— para lograr objetivos ilocutivos. Por lo

demás, las acciones se distinguen en sociales y no sociales. La acción social consiste bien en una interacción normativamente regulada entre agentes que operan comunicativamente, o bien en un intento de ejercer influencia mutua entre oponentes que operan estratégicamente. La acción instrumental, a pesar de estar inserta en contextos de acción social, sirve para llevar a cabo intervenciones esencialmente finalistas en un mundo de cosas y sucesos encadenados causalmente. A su vez, estos tipos de *acciones* guiadas por *reglas* constituyen solamente un segmento de las *conductas* guiadas por reglas. Entre éstas se

encuentran los juegos de sociedad, que sirvieron a Wittgenstein como modelo para su investigación sobre la construcción de series numéricas, las figuras geométricas, las expresiones gramaticales, los encadenamientos lógicos, etc. Las «operaciones» de este tipo normalmente se ejecutan como parte de otras acciones y constituyen algo así como la infraestructura de aquellas acciones que están en el nivel superior —o *macronivel*— y que, en cierta forma, «tocan el mundo»[27]. Estos tipos de comportamiento o conducta guiada por reglas pueden distinguirse precisamente según el estatus de las

reglas que están encarnadas en tales prácticas.

En general, un actor que sigue una norma —o que la vulnera— debe tener, al menos de forma intuitiva, un concepto de la regla que se halla en la base de su conducta. Como ya vio Kant, un actor puede vincular su voluntad sólo a aquellas máximas que *concibe* como tales. Pero no todas las normas son originalmente normas conceptuales (*Begriffsnormen*). No hay ningún sentido «deontológico» unitario de la obligatoriedad normativa. Las reglas de la lógica, de la geometría y de la aritmética, las reglas de medición de fenómenos físicos, las reglas

gramaticales o las de la pragmática del lenguaje sirven para la creación y la ordenación sintáctica de constructos simbólicos —signos, figuras, números, cálculos, oraciones, argumentos, etc.—. Estas reglas —*conceptuales* en un sentido amplio[28]— son constitutivas para las prácticas correspondientes. En tanto que estas prácticas no se refieran a nada externo a la propia praxis, las vulneraciones de las reglas sólo tienen consecuencias intrínsecas. Quien no domina las reglas del ajedrez quizá pueda incluso, por casualidad, mover las figuras de conformidad con las reglas del juego, pero no está jugando al ajedrez. Cuando erramos la «lógica» o

el sentido propio de una práctica como ésta, en cierta medida fracasamos por causa de nuestra incompetencia «en» la regla misma. Pero nadie nos castiga: ni la propia conciencia, ni la sociedad, ni la naturaleza.

Por lo contrario, las normas de acción sociales tienen el sentido «deontológico» de obligar a los destinatarios a seguir la regla, si bien aquí el tipo de sanciones varía con el tipo de regla (según que vulneremos normas morales o jurídicas, infrinjamos costumbres o convenciones o nos desviemos de los roles sociales asignados). Tales normas regulan las relaciones interpersonales de actores

que se comunican entre ellos y que participan en prácticas comunes. Estas prácticas constituyen elementos inmediatos del contexto simbólico de un mundo de la vida. Al mismo tiempo están insertas en el *hardware* constituido por el entorno natural. Una misma operación aritmética la podemos escribir con tiza en la pizarra o anotarla, con la ayuda de un teclado, en la pantalla del ordenador. Esta relación óntica de las prácticas cotidianas con este sustrato material que las sostiene es sin duda distinta de la relación semántica que el hablante establece, a través de un enunciado, con algo en el mundo objetivo.

(*d*) Una relación parecida a la que mantenemos con las entidades en nuestros actos de habla es necesaria también en nuestras intervenciones prácticas en el mundo, cuando los actores utilizan un saber de regla tecnológico para «habérselas bien con la realidad». Las «tecnologías» en sentido amplio llevan aparejada una normatividad de un tipo especial: una normatividad cognitiva basándose en la cual se mide el contenido empírico y la pertinencia epistémica de las creencias que se ponen en práctica. A veces nuestras intervenciones instrumentales o nuestras intentos de influir

estratégicamente —actos, en todos los casos, guiados por reglas— fracasan y «chocan con la realidad» porque no dominamos correctamente dichas reglas o las utilizamos equivocadamente. Sin embargo, resulta todavía más interesante el caso en el que el fracaso se debe a que las tecnologías han sido mal construidas o son ineficaces. Los errores constructivos delatan en último término una carencia de conocimiento empírico fiable; y ello es así por cuanto en la normatividad de las reglas que guían la acción instrumental —controlada por el éxito— se refleja la validez de nuestro saber respecto a algo en el mundo objetivo. Tanto el acto de referir que

llega a buen fin como la verdad de los enunciados contribuyen a la normatividad de ese *coping* —ese «habérselas bien con el mundo»— efectivo. Con respecto a esta referencia al mundo y a la verdad, Peirce desarrolló la tesis según la cual se da una relación transcendental entre, por un lado, determinadas propiedades formales de la acción instrumental y, por otro, las condiciones necesarias de la experiencia de los objetos con los que nos topamos de este modo tan realizativamente eficaz[29].

Esta referencia a los objetos, establecida realizativamente, sobre la cual los actores pueden actuar, se

entrelaza con la referencia semántica a los mismos que los participantes en la comunicación establecen cuando afirman hechos de determinados objetos. Para superar determinados desafíos prácticos, los actores deben hacer las mismas presuposiciones pragmáticas que hace el usuario del lenguaje en la comunicación de estados de cosas. Ambos presuponen un mundo objetivo como la totalidad de objetos que pueden ser tratados y enjuiciados. Debido a que los participantes, con independencia de que actúen instrumental o comunicativamente, efectúan la misma presuposición formal de un mundo, las certezas de acción relativas a lo que está

«a mano» (*Zuhandenes*) pero que han devenido problemáticas pueden ser transformadas —mediante el acto de la referencia— en enunciados explícitos sobre lo «ante los ojos» (*Vorhandenes*) [*]. El paso de la acción comunicativa a la praxis de la argumentación permite tratar hipotéticamente las pretensiones de verdad de los enunciados y enjuiciarlas a la luz de razones. Sólo podemos aprender algo a partir de las resistencias —experimentadas realizativamente— que la realidad nos opone en la medida en que tematizamos las convicciones que esas resistencias ponen implícitamente en cuestión y podemos aprender, de ese modo, de las

pretensiones de validez de los otros participantes en el discurso. El «salto» desde la acción al discurso significa que los recursos que ofrece el mundo de la vida pueden movilizarse, en toda su amplitud, para el procesamiento cognitivo de los problemas que se plantean en el trato práctico con el mundo.

La referencia a objetos —ya sea práctica o semántica— nos confronta con «el» mundo, mientras que la pretensión de verdad que sostenemos para los enunciados sobre objetos nos confronta con la réplica «de los otros». La mirada vertical al mundo objetivo se entrecruza con la relación horizontal

entre los miembros de un mundo de la vida intersubjetivamente compartido. La objetividad del mundo y la intersubjetividad del entendimiento se remiten recíprocamente. Con ello cambia la imagen del sujeto transcendental que se halla, por decirlo así, frente al objeto presente en un mundo constituido por el sujeto mismo. Los sujetos implicados en sus prácticas se refieren, *desde* el horizonte de su mundo de la vida, *a* algo en el mundo objetivo; el cual, ya sea en un contexto de comunicación o de intervención, presuponen como un mundo existente de modo independiente e idéntico para todos ellos. Esta presuposición pone de

manifiesto la facticidad de los desafíos y las contingencias que provocan y, al mismo tiempo, limitan las rutinas del pensamiento y de la acción.

(*e*) Esta arquitectura de «mundo de la vida» y «mundo objetivo» va pareja con un dualismo metódico *entre comprender y observar*. Ahí encuentra su eco, en cierta medida, la distinción entre conocimiento transcendental y conocimiento empírico. La filosofía de la conciencia estaba dominada por la diferencia metódica entre las perspectivas de primera y tercera persona: entre la autoobservación de una persona que convierte en objeto sus

propias representaciones mentales, por un lado, y las observaciones de una persona que, en actitud objetivante, dirige su atención a los objetos mismos. En lugar de esta distinción clásica aparece el dualismo entre las perspectivas de segunda y tercera persona: entre las interpretaciones que produce un participante en la comunicación y la percepción de objetos de un observador. Mientras que, como observadores, nos referimos «desde fuera» —por decirlo así— a un objeto en el mundo, las prácticas guiadas por reglas propias del mundo de la vida sólo se abren a la comprensión hermenéutica de un participante que ha adoptado una

actitud realizativa. El saber intuitivo de cómo se sigue una regla y de qué significa vulnerar una regla posee un carácter normativo; un carácter normativo del que no puede dar cuenta una observación limitada a regularidades empíricas. Por lo demás, el análisis del uso del lenguaje orientado al entendimiento, cuando se emprende desde la perspectiva del participante, ofrece la llave de toda la red de prácticas del mundo de la vida, puesto que todas las estructuras simbólicas del mundo de la vida se diferencian a partir del medio del lenguaje.

IV. DOS CONSECUENCIAS PROBLEMÁTICAS: PELIGRA LA OBJETIVIDAD DEL CONOCIMIENTO Y SE CONFUNDE LA DIFERENCIA ENTRE EL MUNDO Y LO INTRAMUNDANO

Con la detranscendentalización cambia también el mismo concepto de transcendental. La conciencia transcendental pierde las connotaciones de una dimensión establecida en el «más allá», en el ámbito de lo inteligible; ha bajado a la tierra en la forma desublimada de la práctica comunicativa cotidiana. El profano mundo de la vida

ha venido a ocupar el lugar transmundano de lo nouménico. A pesar de no renunciar a la problemática transcendental, el pragmatismo suaviza la oposición entre lo empírico y lo transcendental. Cierto que el uso comunicativo del lenguaje obliga siempre a los participantes a fuertes idealizaciones: los hablantes, en tanto se orientan por pretensiones de validez incondicionadas y se suponen mutuamente capacidad para responder de sus actos, apuntan más allá de los contextos contingentes y meramente locales. Pero estas presuposiciones contra-fácticas tienen su sede en la facticidad de las prácticas cotidianas.

Los sujetos capaces de lenguaje y de acción aprenden las prácticas fundamentales de su mundo de la vida y el correspondiente saber de regla en el curso de su socialización. Dado que es preciso que el entendimiento y la acción comunicativa, sobre la que se reproduce el mundo de la vida, no se quiebren, esos sujetos no pueden evitar hacer idealizaciones. Pero la ambigüedad de un desnivel normativo impregna los hechos sociales mismos.

El paso de la comprensión tradicional de lo transcendental a una comprensión deflacionada tiene importantes consecuencias. Si las reglas transcendentales ya no son algo

inteligible fuera del mundo, se transforman en expresión de formas de vida culturales y tienen un principio en el tiempo. Esto tiene: (1) la consecuencia de que ya no podemos pretender «universalidad» ni «necesidad» —es decir, objetividad— para el conocimiento basado en la experiencia y posibilitado en términos transcendentales, y (2) las condiciones transcendentales para el acceso epistémico al mundo deben ser, ellas mismas, concebidas como algo *en* el mundo.

(1) M. Sacks[30] describe el proceso de detranscendentalización del

idealismo kantiano como la transición desde el concepto clásico de transcendental (T1) a una concepción wittgensteiniana de ese concepto (T2):

> T1: Hay restricciones transcendentales impuestas por la mente sobre aquello que cuenta como un objeto de la experiencia, de tal forma que si podemos conocer objetos es sólo de conformidad con estas restricciones (p. 167).

En el sentido de una lectura fuerte de lo transcendental esto significa que el mundo de los objetos de la experiencia *obtiene* su forma a través de las estructuras de nuestra mente. La lectura débil exige sólo que mientras tengamos,

en general, que poder tener conocimiento de los objetos del mundo, éste *conforma* las estructuras de nuestra mente. Bajo esta premisa, sin embargo, no podemos saber hasta qué punto existe una correspondencia ontológica entre las estructuras de la mente y las estructuras del mundo mismo. El mundo, que se nos revela a través de las estructuras de nuestra mente, podría sin duda constituir sólo un fragmento selectivo y distorsionado del mundo en sí. Según esta lectura débil, el idealismo subjetivo sería la puerta de entrada de un escepticismo de procedencia kleisteana: nunca podríamos estar seguros de que el conocimiento —posibilitado por medios

transcendentales— de un mundo objetivo «para nosotros» fuera universal y necesario. Esta duda se evita, coincidiendo con el «principio supremo» kantiano, con la lectura fuerte, según la cual la creación transcendental del mundo de los objetos de la experiencia posible radica en la espontaneidad creadora de mundo de una subjetividad sin orígenes, que se constituye en fiadora de la objetividad de todo posible saber experimental.

Con el supuesto metafísico de que la conciencia transcendental adopta un estatus inteligible, la teoría del conocimiento kantiana hace honor a su nombre de *idealismo* transcendental. Es

incompatible con la presuposición realista de un mundo que existe independientemente de nuestra mente; un mundo que no sólo determina los juicios dependientes de la experiencia, sino que impone restricciones a los procesos de aprendizaje de los mismos sujetos que enjuician. Sacks contrapone a este idealismo kantiano un pragmatismo kantiano que obtiene a partir de la lectura de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein. Gracias a que la espontaneidad de la creación de mundos se transfiere a las gramáticas de los juegos de lenguaje y las formas de vida, la consciencia transcendental se

socializa y se multiplica al mismo tiempo:

> T2: Cualquier cosa que sea un objeto posible de la experiencia es en definitiva expresión de nuestra actividad, incluyendo aquí cualquier asunto humano, intereses, acciones y creencias (p. 171).

Según esto, las «restricciones» transcendentales que (según TI) la mente impone al mundo de objetos de la experiencia se transforman en los «rasgos» transcendentales de formas de vida locales, situadas en el espacio y en el tiempo; formas de vida que con sus valores, intereses y formas de acción fijan los correspondientes modos de

experiencia posible. Para los miembros de la correspondiente forma de vida, los rasgos transcendentales de la misma continúan manteniendo el estatus de presuposiciones epistémicas irrebasables, bajo las cuales les puede salir al encuentro algo en el mundo objetivo. Pero la experiencia que se hace posible en estos términos pierde su universalidad y su necesidad. A cada forma de vida le corresponde, correlativamente, un mundo objetivo infranqueable desde dentro, a partir del propio horizonte. Pues los rasgos transcendentales de un forma de vida están siempre encarnados en tipos de conducta guiados por reglas, para los

cuales los miembros de esa forma de vida no pueden imaginar alternativas con sentido: «son rasgos presuposicionales relativos al mundo que podemos experimentar y describir; unos rasgos cuya existencia no puede demostrarse en la manera como demostramos los hechos empíricos»[31].

La multiplicidad y la contingencia de las gramáticas creadoras de mundos hacen retornar aquellas dudas sobre la objetividad del conocimiento; dudas que, en un principio, podían aplacarse con la lectura fuerte, idealista, de lo transcendental. Sin embargo, no es obligado derivar del pluralismo de los juegos de lenguaje la consecuencia de

una multiplicidad de universos lingüísticos inconmensurables, mutuamente cerrados unos a otros. La concepción detranscendentalizada de la espontaneidad creadora de mundo es compatible, al menos, con la expectativa de descubrir rasgos transcendentales *universalmente extendidos* que caractericen la constitución de todas las formas socioculturales de vida *en general*. Así, el medio estructurante del mundo de la vida —el lenguaje proposicionalmente diferenciado, con actos ilocutivos que pueden variar frente a sus contenidos enunciativos (siempre referidos a una situación concreta pero utilizables con independencia de ésta)

[32]— representa una forma empíricamente general de comunicación para la cual no hay alternativa en ninguna de las formas de vida conocidas. Esto vale, de modo parecido, para las reglas epistémicamente relevantes de la acción instrumental, controlada por el éxito. A medida que se superan situaciones problemáticas, estas reglas *abren* el mundo como la totalidad de objetos que pueden ser enjuiciados bajo los aspectos de su posible manipulación o uso.

Pero incluso la *universalidad* —establecida empíricamente— de las expresiones simbólicas y de las prácticas que se repiten no conferiría

todavía *necesidad* a un mundo que aparece, de la misma manera, como objetivamente manifiesto en todas las formas socioculturales; y es esa *necesidad* lo único que podría librar a las experiencias propias de la especie de la sospecha de antropocentrismo. Las estructuras de la mente, profundamente enraizadas en términos antropo-epistemológicos, posiblemente establezcan el mismo modo de experiencia para todos los sujetos capaces de lenguaje y de acción. Pero no pueden disipar la idea escéptica de que el mundo, tal como es *en sí*, se escapa en parte del horizonte de «nuestra» experiencia.

(2) La otra cuestión se refiere al curioso estatus de unas reglas que, aun debiendo mantener la fuerza de espontánea creación de mundos, al mismo tiempo han perdido ya su extramundana falta de orígenes. Estas reglas tienen que poder abrirnos el acceso al mundo objetivo, pero ellas mismas no pueden caer del cielo, sino que deben poseer un estatus en el mundo. Este tipo de entidades se sustraen claramente a la diferencia transcendental entre el mundo y lo ultramundano que se corresponde con el dualismo metódico de entender y observar. El pragmatismo (G. H. Mead y

J. Dewey), la antropología filosófica (H. Plessner, A. Gehlen), incluso la epistemología genética (J. Piaget), se apoyan en explicaciones naturalistas de las prácticas instrumentales, del uso del lenguaje y de la acción comunicativa[33]. Vinculan el acceso hermenéutico a las estructuras de la mente encarnadas en el mundo de la vida con la explicación biológica de su génesis. Por una parte, analizan el «saber de uso» de sujetos competentes para enjuiciar, hablar y actuar a fin de obtener así —reconstruyendo los rasgos fundamentales de «nuestras» formas de vida— una perspectiva sobre unos pocos y complejos «niveles de lo orgánico» que

permitan descifrar los entornos propios de la especie. Por otra parte, frente a esta hermenéutica de la historia natural emprendida «desde arriba», la teoría de la evolución ofrece la contraimagen de una génesis causal tanto de la dotación característica de los organismos humanos como de sus competencias específicas. Pero estos dos puntos de vista complementarios desembocan en descripciones opuestas cuya retraducción mutua no resulta fácil.

La descripción de sistemas de reglas epistémicamente relevantes se debe a la clarificación conceptual, desde la perspectiva del participante, de prácticas que se dominan ya

intuitivamente. Ya antes de la constitución de los dominios científicos[34] estas reglas transcendentales (en sentido débil) establecen el modo mediante el cual son posibles, en general, las experiencias en el trato práctico con las cosas y los sucesos en el mundo. Por ello resulta aún más paradójica la tarea de explicar empíricamente el surgimiento de estas condiciones intersubjetivas que posibilitan la experiencia en general. Un *explanans* que explique el surgimiento de las condiciones transcendentales debería él mismo obedecer las condiciones mencionadas en el *explanandum.* Quien concibe las

estructuras del mundo de la vida —que hacen posible el conocimiento de algo en el mundo objetivo— como algo que ya está presente en el mundo, se ve envuelto en la conocida aporía de la «cosa en sí». En cualquier caso, la construcción de una «naturaleza en sí» —que Marx ponía como base de sus reflexiones sobre el papel epistemológico del trabajo social— no es menos paradójica que la construcción de una «cosa en sí» (respecto a la cual Kant, al afirmar que ésta «afecta» a nuestros sentidos, procede como si *fuera* un algo en el mundo)[35].

Marx empieza dando una versión materialista del concepto transcendental

de conocimiento[36]. El mundo de la naturaleza que nos rodea se constituye en las mismas formas que el trabajo social (donde tiene lugar la «mutación» física entre la sociedad y su sustrato material) como una naturaleza que «para nosotros» es objetiva. Esta relación materialista entre conocimiento y trabajo[37] se explica después en términos naturalistas. En el plano del desarrollo sociocultural la evolución natural debe crear, junto con la «naturaleza subjetiva» —es decir, la dotación orgánica del *homo sapiens*— las condiciones bajo las cuales éste pueda obtener un acceso cognitivo a lo que, para él, es la «naturaleza objetiva».

Dicho brevemente: con la «naturaleza subjetiva» la «naturaleza en sí» genera las condiciones para la aparición de la «naturaleza objetiva». Pero si la naturaleza objetiva se halla en una correlación fija —es decir, irrebasable — con las formas de transformación de la naturaleza establecidas mediante la naturaleza subjetiva, la construcción de una «naturaleza en sí» sólo puede deberse a una mirada metafísica tras los bastidores de la mente humana; una mirada que traspasa los límites cognitivos naturalmente impuestos.

Las aporías que se nos plantean a consecuencia de la detranscendentalización parecen hablar

en favor de que la problemática transcendental no puede desacoplarse impunemente de los supuestos transcendentales-idealistas de fondo. Efectivamente, las consecuencias paradójicas no resultan tanto de la transformación pragmatista del planteamiento transcendental como del modelo representacional del conocimiento del que Kant mismo estaba todavía preso. Una concepción epistémica de corte realista —en la *forma no clásica* que una tal concepción debe adoptar tras el giro lingüístico— puede asociarse a un naturalismo «débil» sin abandonar la problemática pragmático-transcendental.

V. UN NATURALISMO DÉBIL: DESPUÉS DE KANT Y DARWIN

La contraposición entre el riguroso naturalismo de Quine y el idealismo del «acontecer del ser» de Heidegger aparece hoy en múltiples variantes. En discusión con estas estrategias teóricas dominantes quiero introducir la alternativa de un naturalismo débil que ha sido ignorado por ambas partes.

(1) Las dos consecuencias problemáticas que se nos imponen como resultado de la detranscendentalización

afectan menos a los herederos de Hume que a los de Kant. Las inquietantes cuestiones sobre la objetividad del conocimiento y la diferencia entre el mundo y lo intramundano no aparecen en absoluto si se omite desde buen principio la problemática transcendental. El naturalismo más estricto —representado hoy en la figura de Quine— va ligado a una comprensión cientificista de nuestras posibilidades de conocimiento. Todo conocimiento debe poder remitirse, en última instancia, a procesos científico-experimentales. Junto con la arquitectónica transcendental se suprime también la distinción entre, por una parte, las

condiciones de constitución del mundo (o de la «apertura del mundo») que exigen un análisis conceptual y, por otra, los estados y sucesos que aparecen en el mundo y que pueden ser explicados causalmente[38]. Si introducimos la diferencia transcendental entre el mundo y lo intramundano desaparece también la presuposición necesaria para la actitud escéptica frente a un «mundo fenoménico» (el mundo tal como nos aparece) que *podría* representar sólo un fragmento selectivo o una visión perspectivistamente deformada de un mundo «que es en sí». Y con el dualismo metódico entre, por una parte, la reconstrucción —en términos de

comprensión— de nuestro mundo de la vida y, por otra, la explicación de los fenómenos que acontecen en el mundo objetivo, desaparece la paradójica tarea de reconciliar el «punto de vista interno» propio de las prácticas del mundo de la vida concebidas en términos transcendentales con el «punto de vista externo» de su génesis, explicada ahora causalmente.

La prosecución naturalista de la tradición empirista exige sin embargo su precio, a saber, la equiparación objetivista de nuestras prácticas normativas a los sucesos observables en el mundo. Para una filosofía que se sirve exclusivamente de los medios del

análisis conceptual, esta maniobra da lugar a la tarea de traducir el saber intuitivo de los sujetos capaces de lenguaje y acción en un lenguaje que pueda integrarse en los vocabularios teóricos de las ciencias experimentales nomológicas. La solución de esta tarea explica el éxito mundial de W. v. Quine. Después de que los positivistas lógicos del Círculo de Viena hubieran rechazado ya el supuesto kantiano de los juicios sintéticos *a priori*, Quine abandonó también la distinción, todavía mantenida por Carnap, entre enunciados analíticos y sintéticos. Este paso, junto con la tesis de la indeterminación de la traducción, conduce a un holismo epistémico que no

sólo deja atrás los últimos restos del platonismo semántico fregeano, sino que liquida el concepto mismo de significado. La crítica de Quine toca de lleno no sólo a la reificación platónica de los «pensamientos» (*Gedanken*) —reificación que Wittgenstein ya había criticado de otra forma—, sino que con la sustitución del concepto hermenéutico de significado lingüístico por el concepto de *significado estimulativo* —entendido en términos conductistas— se eliminan *todas* las connotaciones normativas que poseían los conceptos de lenguaje y de comprensión del lenguaje.

La comprensión normativa que los hablantes competentes tienen de sí

mismos —autocomprensión que Wittgenstein había reconstruido con ayuda del concepto de «seguimiento de reglas»— se transfiere a un lenguaje teórico que, por ejemplo, concibe la traducción «radical» como un procesamiento de estímulos sensitivos emprendido en actitud objetivante a través del cual se van generando hipótesis. La gracia de esta estrategia teórica consiste en que, *desde la misma perspectiva del participante*, se allana el camino para una comprensión fuertemente naturalista de la propia conducta lingüística. Pero la alienación cientifista del saber intuitivo —que explica el éxito de esta estrategia—

constituye a su vez el talón de Aquiles de este naturalismo tan estricto. Los sujetos capaces de lenguaje y acción, envueltos en prácticas comunicativas, nunca pueden evitar, cuando piensan y actúan, el orientarse por normas y dejarse influir por razones. Y no pueden reconocerse a ellos mismos bajo la descripción objetivante de Quine. El riguroso naturalismo quineano se viene abajo ante la disonancia cognitiva que se produce entre la comprensión —perfectamente comprobable— que los hablantes competentes tiene de ellos mismos y una autodescripción contraintuitiva, descaradamente revisionista. Esta priva al análisis del

lenguaje realizado a partir de las propias intuiciones de los hablantes de su única base de datos fiable.

(2) Si queremos hacer justicia a la autocomprensión normativa de los participantes y mantener la problemática transcendental sin desandar el camino de la detranscendetalización, parece que no es posible eludir las consecuencias aporéticas de este giro teórico. El concepto de *historia del ser (Seinsgeschichte)* de Heidegger se puede entender como un intento de resolver la paradoja que supone una espontaneidad creadora de mundo localizada, ella misma, en el mundo.

Heidegger lleva a cabo su propio giro lingüístico al traducir la espontaneidad transcendental de la creación de un mundo de objetos de la experiencia posible en la energía «abridora de mundo» propia del lenguaje[39]. Todo lenguaje natural esboza un horizonte de significados —un horizonte categorial— sobre el que se articula, para una comunidad lingüística históricamente determinada, una forma cultural de vida y la precomprensión del mundo en su totalidad. Acto seguido Heidegger concibe la diferencia transcendental entre el mundo y lo intramundano como la diferencia ontológica entre el ser y el ente, y hace

depender la «comprensión del ser» en cada caso dominante del «apriori de sentido» de la correspondiente apertura lingüística del mundo. De esta forma la consciencia invariante del sujeto transcendental se disuelve en la mutación histórica de las «ontologías», las cuales están gramaticalmente inscritas en los lenguajes en cada caso predominantes. El concepto de *historia del ser* obtiene del modelo de la historia intramundana las características de un acontecer contingente en el que están envueltos los sujetos capaces de lenguaje y acción. Pero localiza aquellos sucesos o «advenimientos» (*Ereignisse*) que determinan la

interpretación epocal del mundo en el nivel transcendental de una *fundación apriórica de sentido* a la que los contemporáneos no se pueden sustraer. Los sujetos capaces de lenguaje y de acción están fatalmente entregados a la *historia del ser*.

Con este concepto Heidegger da cuenta de la detranscendentalización de la espontaneidad creadora de mundo en forma de una historización del «apriori de sentido», sin tener que aceptar para ello consecuencias aporéticas. Por una parte, con la diferencia transcendental entre el mundo y lo intramundano se mantiene también fiel a la distinción metódica entre investigaciones

ontológicas y ónticas; de esta forma, la sucesión de «destinos» metahistóricos no se ve nunca al mismo nivel que el flujo de contingencias intramundanas. Por otra parte, Heidegger proporciona también un argumento para la objetividad del conocimiento; dado que es *el mismo ser* el que metahistóricamente se determina o se da forma a sí mismo, aquello que, a la luz del ser, se revela o manifiesta en cada caso a los sujetos no puede ser sospechoso de constituir un fragmento *meramente subjetivo* del ente. Lo que el ser «abridor de mundo» oculta (y, al mismo tiempo, deja ver del ente) es el ente en sí.

Por otra parte, el precio que el sujeto —el sujeto que afirma o niega— debe pagar por este fatalismo ontológico es evidente: la esotérica «rememoración» (*Andenken*), a la vista de un destino (*Geschick*) que es «impensable anticipadamente», se sabe desligada de las obligaciones de justificación inherentes tanto al habla fundamentadora como al pensamiento discursivo y, por ello, invoca un acceso privilegiado a la verdad. Esta exigencia es una hipoteca para la auto-comprensión de seres autónomos que se ven impulsados, mediante razones, a tomar posturas racionalmente motivadas; una hipoteca tan pesada como la que

significa el recorte naturalista de nuestra auto-comprensión normativa.

No obstante, los problemas que se derivan de una detranscendentalización emprendida con intención pragmatista se van desgranando de forma muy distinta cuando se separa el naturalismo de su confuso vínculo con el cientificismo. Pero entonces resulta necesario sacar las consecuencias correctas de la renuncia al modelo representacionalista de conocimiento.

(3) Desde un punto de vista pragmatista, el proceso del conocimiento se presenta como una conducta inteligente que soluciona

problemas, posibilita procesos de aprendizaje, corrige errores e invalida objeciones. La función expositiva o representativa del lenguaje solamente sugiere la imagen engañosa de un pensamiento que se representa objetos o hechos cuando se la separa de este contexto de justificaciones discursivas y de experiencias referidas a la acción. El «espejo de la naturaleza» —la representación de la realidad— es el modelo falso de conocimiento[40] porque la relación binaria entre la imagen y lo representado en ella —y la relación estática entre enunciado y estado de cosas— oculta la dinámica de incremento de saber que se produce

mediante la solución de problemas y el proceso de justificación.

Los conocimientos son resultado, en la dimensión espacial, del procesamiento de los «desengaños» o fracasos que se producen en el trato inteligente con un entorno lleno de riesgos; en la dimensión social, como resultado de justificar, frente a las objeciones de otros participantes en la argumentación, las soluciones a los problemas que se plantean; y, en la dimensión temporal, como resultado de procesos de aprendizaje que se alimentan de la revisión de los propios errores. Cuando se contempla el conocimiento como *función* de este

complejo entramado, se ve cómo se entrelaza el momento pasivo de la experiencia de un éxito o un fracaso prácticos con el momento constructivo del proyecto, la interpretación y la justificación. Los juicios de la experiencia *constituyen* en los procesos de aprendizaje *y surgen* de la solución a los problemas. Por ello no tiene ningún sentido guiarse, en lo que respecta a la idea de validez de los juicios, por la diferencia entre ser y apariencia, entre lo «en sí» y lo dado «para nosotros», como si el conocimiento de lo supuestamente inmediato tuviera que depurarse de todo estado subjetivo y de toda mediación intersubjetiva. El

conocimiento se debe más bien a la función cognitiva de estos estados y mediaciones. Desde un punto de vista pragmatista la realidad no es nada a reproducir o representar; únicamente se hace notar —realizativamente, como el conjunto de las resistencias procesadas y de las previsibles— en las limitaciones y restricciones a las que están sometidas nuestras soluciones a los problemas y nuestros procesos de aprendizaje.

El modelo representacional del conocimiento, que explica la «exposición» como la representación de objetos o la reproducción de hechos, y la «verdad» como una correspondencia

entre la representación y el objeto —o la oración y el hecho— yerra el sentido operativo-cognitivo que tienen la «superación» de problemas y el «éxito» de los procesos de aprendizaje. En las interpretaciones fundamentadas se condensa aquello que, a través del trato activo con la realidad, aprendemos de ella y lo que, en el intercambio discursivo, aprendemos de las objeciones. Es verdadero todo lo que es el caso y puede ser expuesto en oraciones verdaderas; pero en la facticidad de las limitaciones con las que nos topamos en nuestro quehacer, tanto cotidiano como experimental, se hace patente la resistencia de los objetos

a los que nos referimos cuando realizamos afirmaciones respecto a ellos. Es por eso que suponemos el mundo objetivo como un sistema de referencias posibles, como la totalidad de objetos, no de hechos.

Cuando se parte de este concepto pragmatista de conocimiento, se ofrece un naturalismo que deja intacta —a pesar de la detranscendentalización— la diferencia transcendental entre el mundo y lo intramundano. Este planteamiento descansa en un único supuesto metateórico: que «nuestros» procesos de aprendizaje —posibles en el marco de formas de vida socioculturales— en cierta forma sólo continúan «procesos

evolutivos de aprendizaje» previos que, a su vez, son los que han generado las estructuras de nuestras formas de vida. Así, las estructuras que posibilitan en términos transcendentales los procesos de aprendizaje de nuestro especie aparecen como resultado de procesos de aprendizaje naturales y menos complejos y, *de esta forma, adquieren ellos mismos un contenido cognitivo*. De todas formas, la «prosecución» de los procesos de aprendizaje en un nivel superior sólo puede entenderse en el sentido de un naturalismo «débil» que no va vinculado a pretensiones reduccionistas de ningún tipo. Una estrategia explicativa de naturalismo

«fuerte» quiere *sustituir* el análisis conceptual de las prácticas del mundo de la vida mediante una explicación de las capacidades del cerebro humano basada en las ciencias naturales (por ejemplo desde la neurología o la biogenética). El naturalismo débil, en cambio, se conforma con el supuesto de fondo fundamental según el cual tanto la dotación orgánica como la forma cultural de vida del *Homo sapiens* tienen un origen «natural» y básicamente se pueden abordar mediante una explicación construida desde la teoría de la evolución.

Esta presuposición global de una continuidad —entendida en términos de

historia natural— que avanza a través de la cultura se abstiene de hacer cualquier suposición filosófica sobre la relación cuerpo-mente (por ejemplo en el sentido de un materialismo eliminativo o reduccionista); por el contrario, nos preserva de la reificación de una diferencia entre actitudes metódicas que, de suyo, son ontológicamente neutrales. Mientras mantengamos la problemática transcendental, debemos separar estrictamente la reconstrucción racional de las estructuras del mundo de la vida —reconstrucción que procede hermenéuticamente y que emprendemos desde la perspectiva del participante— del análisis causal del surgimiento

natural de estas estructuras —que se hace desde la perspectiva del observador. La falacia idealista de una diferencia de método sobre la oposición ontológica entre mente y cuerpo (o ser y apariencia) induce a situar las condiciones transcendentales de la experiencia objetiva en un ámbito transmundano: el ámbito de lo inteligible (o de la historia del ser). Y, por su parte, la falacia naturalista, que asimila *sin condiciones* —es decir, sin tener en cuenta la aporía de la autorreferencialidad— las condiciones transcendentales a condiciones empíricas y las proyecta a un ámbito

objetivado en términos experimentales, es sólo el reverso de la misma moneda.

El naturalismo débil evita someter o subordinar el «punto de vista interno» del mundo de la vida al «punto de vista externo» del mundo objetivo. Más bien conecta en el plano metateórico ambas perspectivas teóricas —*que continúan manteniéndose separadas*—, gracias al supuesto de una continuidad entre naturaleza y cultura. Este supuesto de fondo, por lo demás, se concreta en el hecho de que la evolución natural de las especies puede entenderse —haciendo una *analogía* con nuestros propios procesos de aprendizaje que se hacen posibles en los distintos grados de

desarrollo sociocultural— como una secuencia de «soluciones de problemas» que han conducido a un grado de desarrollo cada vez más complejo con niveles de aprendizaje cada vez más altos. La forma de entender esta «analogía» y el alcance que pueda tener la expresión, en principio metafórica, de «aprendizaje evolutivo», es una cuestión que no puede decidirse en el marco de una u otra de las teorías que esta analogía pone en relación. El vocabulario del aprendizaje, que sólo adquiere un sentido exacto desde «nuestra» perspectiva de participante (y que, por ejemplo, motiva los conceptos de aprendizaje de la psicología

evolutiva), no puede, por su parte, reinterpretarse simplemente desde los conceptos del neodarwinismo. En otro caso el naturalismo débil pierde su interés. La interpolación de una «gradación» de procesos de aprendizaje de diferentes niveles explica solamente por qué podemos mantener la diferencia transcendental entre el mundo y lo intramundano sin tener que proyectar la contingencia de lo «necesario para nosotros» desde el más acá de los procesos empíricos al más allá de los «advenimientos» de la historia del ser. Pues la idea de la evolución natural como un proceso *análogo al aprendizaje* asegura *por sí misma* un

contenido cognitivo a las estructuras que posibilitan nuestros procesos de aprendizaje (unas estructuras que han surgido también naturalmente). Esto explica, a su vez, por qué la universalidad y la necesidad de «nuestra» visión del mundo objetivo no deben verse menoscabadas por las circunstancias contingentes de su génesis[41].

Si se contempla la evolución natural bajo el punto de vista de las crecientes capacidades para solucionar problemas, las propiedades que van emergiendo progresivamente adquieren un valor cognitivo que se presenta, desde «nuestro» modo de ver, como un

incremento de saber. Esto es igualmente válido para aquellas propiedades emergentes que caracterizan las formas de vida socioculturales como tales. También las estructuras que hacen posibles las experiencias con y los enunciados sobre algo en el mundo (un mundo, para nosotros, objetivo) se pueden entender entonces como resultado de un proceso formativo cognitivamente relevante. Todo aquello que, en «nuestra» situación epistémica, se muestra como una presuposición sin alternativas, hasta el punto de que todo intento de refutación y de revisión resulte vano y sin sentido, lo contemplamos —de conformidad con la

mencionada presuposición naturalista— como algo surgido de circunstancias contingentes. Pero si estas condiciones transcendentales (en el sentido débil de *transcendental*) se han generado a partir de procesos de adaptación, construcción y selección cognitivamente relevantes (o pueden ser pensadas como generadas a partir de ahí), entonces la contingencia del horizonte de conocimiento que «para nosotros» es necesario —y, en cualquier caso, irrebasable— ya no puede asociarse a un tipo de proceso casual que es neutral cognitiva-mente. La analogía del aprendizaje, que transferimos a los procesos de desarrollo evolutivo dirigidos por

mutación, selección y estabilización, caracteriza la dotación de la mente humana como una inteligente solución a problemas, incluso hallándose bajo las restricciones de la realidad. Este enfoque deja sin base la idea de una visión del mundo relativa a la especie.

VI. REALISMO SIN REPRESENTACIONISMO

(1) El pragmatismo kantiano es la respuesta a las consecuencias epistemológicamente inquietantes que se derivan del paso de la filosofía de la consciencia a la filosofía del lenguaje.

Nuestra capacidad de conocimiento no puede analizarse ya —a diferencia de lo que había hecho el mentalismo— con independencia de nuestra capacidad lingüística y nuestra capacidad para la acción, puesto que como sujetos cognoscentes nos encontramos siempre ya en el horizonte de nuestras prácticas cotidianas en el mundo de la vida. Lenguaje y realidad están mutuamente entreverados de un modo para nosotros insoluble. Toda experiencia está impregnada de lenguaje, de modo que resulta imposible un acceso a la realidad que no esté filtrado lingüísticamente. La comprensión de este hecho constituye un motivo muy

fuerte para atribuir a las condiciones intersubjetivas de la interpretación y el entendimiento lingüísticos el papel transcendental que Kant había reservado para las condiciones subjetivas necesarias de la experiencia objetiva. En lugar de la subjetividad transcendental de la consciencia aparece la intersubjetividad detranscendentalizada del mundo de la vida.

Pero hasta aquí la serie de explicaciones que en términos de filosofía transcendental se apoyan, partiendo de la reflexión, en las propias capacidades, no se ve afectada por el giro lingüístico. El pluralismo de los

juegos de lenguaje de Wittgenstein sugiere incluso una lectura idealista-transcendental[42]. Pero cuando el pragmatismo transcendental se une a un naturalismo débil —con lo que esto significa de primado genético de la naturaleza ante la cultura— se hace obligada una concepción epistemológica realista. Únicamente la presuposición realista de un mundo objetivo accesible inter subjetivamente puede hacer compatible la prioridad *epistémica* del horizonte del mundo de la vida —articulado lingüísticamente y que no podemos traspasar— con la prioridad *ontológica* de una realidad independiente del lenguaje que impone

limitaciones a nuestras prácticas. La presuposición de un mundo «independiente de la mente» que es más «viejo» que el mismo ser humano permite sin embargo diferentes lecturas.

La disputa de los universales en la alta Edad Media, que Peirce tenía todavía muy presente[43], ha dejado sus huellas, después del giro lingüístico, en las concepciones opuestas sobre el concepto de mundo. Si el «mundo» —que damos por supuesto, según la pragmática formal— es todo aquello que es el caso —«la totalidad de hechos, no de cosas»[44]—, entonces consideramos las entidades abstractas —como los contenidos de los enunciados o

proposiciones— como «algo en el mundo». Contrariamente a esta suposición realista de un mundo «en sí» estructurado proposicionalmente, el nominalismo concibe el mundo como la totalidad de los «objetos» individualizados espacio-temporalmente, respecto a los cuales podemos enunciar hechos. *Prima facie*, la concepción nominalista tiene a su favor la prueba gramatical de que, a diferencia de las cosas y los sucesos, no podemos localizar los hechos como algo en el mundo[45]. El asesinato de César es un *suceso* en el mundo al que puede ponerse fecha. El enunciado de que César ha sido asesinado puede sin duda

completarse con la fecha correspondiente; pero una circunstancia descrita de ese modo —si el enunciado es verdadero— es un *hecho* que no ocurre, como tal, en el mundo. La decisión, conceptualmente fundamental, de pensar el mundo como algo constituido bien por objetos o bien por proposiciones tiene graves consecuencias para la ontología, la teoría del conocimiento y los correspondientes conceptos de verdad y referencia. En este punto debo limitarme a hacer dos consideraciones:

(*a*) Desde un punto de vista ontológico, la concepción nominalista es, en términos metafísicos, menos

sospechosa que el realismo conceptual. Basándose en la utilización de términos singulares (y del cuantificador de existencia) se puede aclarar no sólo un concepto suficientemente abstracto de objeto, sino también el sentido de la «existencia» *extralingüística* de objetos. Por el contrario, el sentido de la «existencia» de estados de cosas sólo podemos explicarlo a partir del modo asertivo de los enunciados, es decir, con el recurso a la validez veritativa de las oraciones, la cual tiene que ser probada o criticada *intralingüísticamente*, es decir, de forma *inmanente al lenguaje*. Sin duda, la «existencia» (*Bestehen*) de los hechos apunta, debido a la referencia

a objetos, más allá del lenguaje de enunciados de hechos. Pero si a los hechos les corresponde solamente un «ser veritativo»[46], que puede distinguirse muy bien de la «Existencia» (*Existenz*) de los objetos, aquéllos no tienen un modo de ser independiente del lenguaje en el que se formulan los enunciados correspondientes. El supuesto, propio del realismo conceptual, según el cual el propio mundo se halla articulado proposicionalmente se hace acreedor de la sospecha —planteada por la crítica a la metafísica— de estar traspasando las fronteras de aquello que puede

capturarse mediante el análisis lingüístico.

La práctica de conductas *guiadas por reglas*, sobre las cuales nos hemos entendido «ya siempre», revela sin embargo una confiada familiaridad con las «generalidades existentes» propias de un mundo de la vida que, de suyo, se halla normativamente estructurado mediante reglas. Por tanto, la participación en dichas prácticas da lugar, de forma inmediata, a una perspectiva propia del realismo conceptual. Pero este realismo de los conceptos sólo adopta la forma del platonismo cuando, yendo más allá del horizonte del mundo de la vida

estructurado lingüísticamente, se proyecta a la concepción del mundo objetivo mismo.

(*b*) Con esta ampliación del realismo conceptual —un realismo *gramatical*— al mundo mismo vuelve a aparecer también aquel modelo especular del conocimiento (ahora en una versión fregeana de corte postmentalista) que el pragmatismo, con muy buenas razones, había ya superado. Desde un punto de vista epistemológico, el supuesto de un mundo que está constituido de forma homologa a la estructura enunciativa del lenguaje tiene consecuencias para el concepto y la función de la experiencia. La

experiencia funciona entonces como medio de una especie de transformación osmótica donde los estados de cosas existentes se convierten en los correspondientes contenidos de los enunciados. El realismo conceptual impone a la experiencia la función de captar sensorialmente y hacer presentes los hechos —o de percibirlos intelectualmente[47]—. Con este concepto contemplativo de experiencia no queda ningún espacio, sin embargo, para la aportación *constructiva* que los sujetos socializados hacen —partiendo de su mundo de la vida y en el trato inteligente con una realidad llena de riesgos y siempre desengañante— para

solucionar problemas de forma exitosa y avanzar en sus procesos de aprendizaje. Si la experiencia es el medio en el que se produce la representación (*Abbildung*) de estados de cosas existentes, la objetividad del conocimiento exige la anulación absoluta de cualquier ingrediente constructivo. Pero, frente a ello, sólo el entrelazamiento entre construcción y experiencia puede hacer comprensible nuestro falibilismo. Nuestras operaciones hacen una aportación constitutiva al saber; y sólo esto explica por qué la ampliación y aumento del saber debe producirse a través de las esclusas de la revisión permanente del

saber disponible y por qué incluso el saber bien fundamentado puede ser falso. Ante el trasfondo de expectativas referidas a la acción, los contactos sensoriales con los objetos en el mundo ofrecen puntos de apoyo *estimulantes* para la interpolación de hechos. No debemos confundir la información que obtenemos de nuestro contacto con algo en el mundo (una información estructurada en forma lingüística) con aquellas fuentes de información con las que tenemos un contacto experiencial.

Ambos argumentos —expuestos en los apartados (*a*) y (*b*) anteriores— hablan en favor de una «división del trabajo» en ontología. Los distintos

conceptos fundamentales del realismo y el nominalismo reflejan la distinción metódica entre, por un lado, el acceso hermenéutico del participante a un mundo de la vida intersubjetivamente compartido y, por otro, la actitud objetivante que adopta el observador cuando a medida que interactúa con lo que le sale al encuentro en el mundo va sometiendo hipótesis a prueba. El realismo gramatical —el realismo conceptual— está hecho a medida de un mundo de la vida en cuyas prácticas participamos y de cuyo horizonte no podemos salir. Por el contrario, la concepción nominalista del mundo objetivo tiene en cuenta que la estructura

del enunciado con el que describimos algo en el mundo no puede reificarse hasta convertirse en la estructura del mismo ser. Al mismo tiempo, la conceptualización del mundo como la «totalidad de cosas, no de hechos» explica el modo en que el lenguaje entra en contacto con el mundo. El concepto de «referencia» debe explicar la forma en la que hay que armonizar la prioridad ontológica de un mundo objetivo concebido nominalistamente con la prioridad epistémica del mundo de la vida articulado lingüísticamente. Para poder entender el *factum* transcendental del aprendizaje en un sentido realista, la

prioridad epistémica no debe absorber la prioridad ontológica.

(2) La práctica lingüística misma debe posibilitar, por una parte, la referencia a aquellos objetos independientes del lenguaje sobre los cuáles se enuncia algo. Por otra parte, la suposición pragmática de un mundo objetivo sólo puede ser una *anticipación conceptual* de carácter *formal*, a fin de poder asegurar a distintos sujetos —y no solamente a un círculo determinado de hablantes pertenecientes a la misma comunidad espacio-temporal— un sistema común de referencias posibles a unos objetos

que existen independientemente de nosotros y que son identificables en términos de espacio y tiempo. Hilary Putnam ha tratado la cuestión de cómo son posibles los procesos de aprendizaje más allá de las fronteras lingüísticas de distintas épocas y formas de vida especialmente desde el punto de vista de una referencia al objeto de carácter invariable, lo cual es tan relevante para la investigación científica como para la vida cotidiana[48]. Si una interpretación que era racionalmente aceptable bajo sus propias condiciones epistémicas tiene que poder ser reconocida como errónea en otra situación epistémica, es preciso que el

fenómeno a explicar no desaparezca en el tránsito de una interpretación a otra. La referencia al *mismo* objeto debe poder ser mantenida también bajo *distintas* descripciones.

Incluso en la misma comunicación cotidiana, expertos y legos, a pesar de sus diferentes transfondos teóricos, pueden entenderse sin problemas sobre los mismos objetos. Dentro de una comunidad heterogéneamente compuesta, en la que el saber entre legos y expertos está desigualmente repartida, funciona, por lo que al lenguaje se refiere, una «división del trabajo» que niega la inconmensurabilidad de sus diferentes comprensiones de fondo, cada

una de ellas con un grado de exactitud distinto[49]. En el plano de la práctica de la investigación científica el problema de la referencia se agudiza cuando se plantea la cuestión de cómo resulta posible el progreso en el conocimiento cuando media un cambio en el marco teórico; pues en este caso, con una referencia constante, los conceptos fundamentales de una teoría deben poder ser interpretados de una manera nueva (y en cierta medida con más profundidad) en el marco de otra teoría. En la línea del «realismo pragmático» Putnam desarrolla una solución que se adapta bien al contexto de mis reflexiones[50].

Putnam parte también de la idea de que las distancias entre los distintos paradigmas o marcos teóricos pueden salvarse mediante una suposición pragmática común. La presuposición de un mundo de objetos que existen con independencia de sus descripciones y que se hallan relacionados según determinadas leyes juega el papel de un apriori sintético para la práctica inductiva de la investigación científica y para toda elaboración de teoría que proceda en términos experimentales. Bajo esta premisa puede ponerse en marcha una interacción circular pero, a su vez, ampliadora del saber; una interacción entre, por un lado, conceptos

teóricos fundamentales *abridores de mundo* y, por otro, procesos de aprendizaje dentro de un mundo ya preinterpretado. El marco teórico tiene una función transcendental en la medida en que, gracias al mismo, son posibles procesos de aprendizaje en una determinada dirección; pero por otra parte dicho marco continúa siendo en principio falible, por cuanto la fuerza revisora de los procesos de aprendizaje puede obligar, retroactivamente, a una reinterpretación de sus conceptos fundamentales. La forma como ello es posible la muestra Putnam a partir de los conceptos generales para clases naturales como «oro», «agua» o «calor»,

que ya en la vida cotidiana tienen un papel de «precursores» para la formación de conceptos científicos.

Estas expresiones arrastran toda una serie de connotaciones o significados que, en una determinada situación, pueden servir para identificar —aunque en ningún caso de modo exhaustivo— algo presente como oro, agua o calor. Cualquier acto referencial se halla bajo reserva de que en otra situación epistémica la misma adscripción podría efectuarse basándose en otro estereotipo con ayuda de un procedimiento distinto. La presencia de alternativas posibles expresa la intuición realista de que nos referimos *provisionalmente* a una

extensión (del concepto) que *suponemos independiente del lenguaje*[51]. La extensión —supuesta como invariable— del concepto que permite realizar la referencia no puede asimilarse en ningún momento a un significado disponible criterialmente, puesto que entonces no sería posible una reinterpretación empíricamente fundamentada de un concepto para clases naturales que se mantuviera constante en sus referencias. Putnam explica cómo es esto posible mediante el doble papel descriptivo-referencial de los componentes indexicales del significado. Efectivamente, los mismos estereotipos, aunque inicialmente se hayan utilizado

como *designaciones*, pueden ser utilizados predicativamente en otras situaciones epistémicas para la *descripción* de los mismos objetos identificados ahora de modo distinto; ello permite examinar el grado de adecuación de la definición y posibilita su revisión en caso necesario.

Sin embargo, este intercambio gramatical de roles sólo puede escapar al círculo vicioso y conducir a un aumento de saber si el uso indexical de la designación no se halla *absolutamente* determinado con antelación por el sentido de la descripción correspondiente. Parece más bien que las distintas formas

alternativas de referirse a un mismo objeto —referencias que pueden practicarse por distintos procedimientos tomando en consideración aspectos diferentes— deben tener una raíz práctica común. Como hemos visto, la comunicación lingüística y la actividad finalista se entrelazan en la suposición de un mismo concepto formal de mundo. Efectivamente, el mundo objetivo sobre el que los hablantes se entienden, y en el que los actores intervienen, es el mismo para todos ellos. Los hablantes, como los actores, están ya siempre en contacto con los objetos de la práctica cotidiana. Las referencias semánticas que los participantes en la comunicación

establecen mediante sus enunciados están enraizadas en prácticas. Y están garantizadas en términos realizativos incluso en el caso de que el contenido semántico de las designaciones vigentes hasta el momento se vuelva problemático. Esta prioridad de la garantía o «aseguramiento» realizativo de la referencia semántica no debe verse en nada afectada por el surgimiento y la diferenciación progresiva que se produce en la praxis cotidiana respecto a los procedimientos de medida y reglas de clasificación cada vez más exigentes y específicos.

La teoría de la referencia de Putnam explica cómo podemos *mejorar* la

definición conceptual de un objeto manteniendo constante la referencia. En este proceso nuestro «saber del lenguaje» —que es lo que nos permite ver el mundo de una determinada forma — cambia con independencia del «saber del mundo» ampliado. Esto sólo es posible si podemos referirnos al mismo objeto bajo descripciones teóricas distintas. Sin embargo, esta invarianza de la referencia en enunciados contrapuestos —invarianza que afecta a todas las teorías— no explica todavía cuál de estos enunciados es verdadero. La verdad de los enunciados descriptivos sólo puede fundamentarse a la luz de otros enunciados; la verdad de

las creencias empíricas sólo puede fundamentarse con la ayuda de otras creencias. La «satisfacción» de las condiciones de verdad de una oración empírica no puede remitirse a la «satisfacción» de las condiciones necesarias para efectuar con éxito una referencia. Por ello, con independencia de la cuestión del mantenimiento constante de la referencia, nos encontramos ante el problema subsiguiente de cómo podemos preservar un sentido no epistémico al concepto de verdad a pesar de que el único acceso que tenemos a las condiciones de verdad de las oraciones

es un acceso epistémico, es decir, mediado por razones.

VII VERDAD Y JUSTIFICACIÓN

La realidad con la que confrontamos nuestras oraciones no es una realidad «desnuda», sino que ella misma está ya siempre impregnada lingüísticamente. La experiencia con la que controlamos nuestros supuestos está estructurada de forma lingüística e incrustada en contextos de acción. Tan pronto como reflexionamos sobre la pérdida de alguna certeza ingenuamente asumida ya

no podemos encontrar ninguna clase de enunciados básicos que se legitimen «por sí mismos», es decir, ningún «principio» indudable más allá del lenguaje, ninguna experiencia evidente más acá de las razones. El concepto semántico-deductivo de fundamentación se nos queda corto; las cadenas de fundamentación retornan a los contextos de los que habían partido. La verdad de un enunciado parece que sólo puede ser garantizada por su coherencia con otros enunciados ya aceptados. Pero un contextualismo estricto[52] no puede compatibilizarse ni con la presuposición epistemológica realista ni con la fuerza revisora de los procesos de aprendizaje

(que cambian desde dentro el mismo contexto que los hace posibles) ni, por supuesto, con el sentido universalista de las pretensiones de verdad que transcienden todos los contextos.

Una posible salida a ese dilema la ofrece el intento de combinar un modo de comprender la referencia que transcienda al lenguaje con un modo de comprender la verdad que sea inmanente al lenguaje (como es, por ejemplo, entender la verdad como aseverabilidad ideal). Según esto, un enunciado sería verdadero si, y sólo si, bajo las exigentes presuposiciones pragmáticas de los discursos racionales resistiera *todos* los intentos de refutación, es

decir, si pudiera ser justificado en una situación epistémica ideal. Conectando con la conocida propuesta de Ch. S. Peirce[53], K.-O. Apel[54], H. Putnam[55] y yo mismo[56] hemos defendido en distintos momentos alguna versión de este concepto discursivo de verdad.

Al principio yo había definido el concepto de verdad de modo procedimental, como acreditación (*Bewährung*) bajo las condiciones —normativamente muy exigentes— de la práctica de la argumentación. Esta práctica se apoya en las siguientes presuposiciones idealizantes: *a*) un espacio público abierto y plena inclusión de todos los afectados; *b*) el

reparto equitativo de los derechos de comunicación; *c*) la ausencia de violencia de una situación en la que sólo puede valer la coacción sin coacciones del mejor argumento; y *d*) la sinceridad de las manifestaciones de todos los participantes. Por un lado, el concepto discursivo de verdad debía dar cuenta de que, dada la imposibilidad de tener un acceso directo a condiciones de verdad no interpretadas, la verdad de un enunciado no puede medirse por «evidencias contundentes» o decisivas, sino solamente por razones justificatorias (que, no obstante, nunca serán definitivamente «imperativas» o concluyentes)[57]. Por otra parte, la

idealización de determinadas propiedades formales y procesuales de la práctica argumentativa debía caracterizar un procedimiento que, mediante la consideración racional de *todas* las voces, temas y aportaciones relevantes, pudiera dar cuenta de la transcendencia que, respeto al contexto, tiene la verdad que el hablante pretende para su enunciado.

La versión epistémica del concepto de verdad transforma la validez (bidimensional) del enunciado 'p' en la validez (tridimensional) «para nosotros», en tanto que auditorio ideal (Perelmann) que debe poder justificar, si está fundada, la pretensión de validez

sostenida para ‘p’. Solamente la ampliación ideal del círculo de los destinatarios pueden contrarrestar el particularismo inherente a la referencia a la primera persona del plural. Aquí no se trata solamente de una extensión del público de posibles participantes en la argumentación en la dimensión social, sino también de una idealización de sus capacidades y aportaciones tanto desde un punto de vista temporal como de contenidos materiales. Pues el nexo conceptual entre la validez de ‘p’ y la validez demostrada o reconocida de ‘p’ (la «validez para nosotros») remite a un «nosotros» en el papel de participantes

potenciales en procesos ideales de justificación[58].

Esta concepción procedimental de la verdad como resolución discursiva de pretensiones de validez resulta contraintuitiva en la medida en que, como es evidente, la verdad no es ningún «concepto de éxito» (*Erfolgsbegriff*). Es cierto que para nosotros, en la medida en que nos movemos en el nivel del discurso, existe una relación epistemológica que no podemos soslayar entre verdad y justificación. Pero en los últimos tiempos me he dejado convencer (gracias a las discusiones con colegas como Albrecht Wellmer y Cristina

Lafont, entre otros) de que esta circunstancia no comporta ningún nexo conceptual entre la verdad y la aseverabilidad racional bajo condiciones ideales. Ya que, de otro modo, no podríamos entender la verdad como una propiedad que los enunciados «no pueden perder». Incluso los argumentos que ahora y aquí nos convencen de modo irresistible de la verdad de 'p' pueden mostrarse, en otra situación epistémica, como falsos. Las razones pragmáticamente «irresistibles» no son, en el sentido lógico de la validez definitiva, razones «imperativas» o concluyentes. El *uso cautelar* del predicado de verdad ('p' pueda estar tan

bien justificado como se quiera pero puede acabar resultando falso) se puede entender como la expresión gramatical de la falibilidad que experimentamos en nosotros mismos en el curso de muchas argumentaciones y que podemos observar, en retrospectiva histórica, en pasados cursos de argumentación.

O bien el contenido normativo de la presuposiciones pragmáticas de los discursos racionales no es suficiente para excluir la falibilidad de un consenso alcanzado discursivamente bajo condiciones aproximativamente ideales; o bien las condiciones ideales de la aseverabilidad racional suficientes para ello pierden aquella fuerza

orientadora del comportamiento propia de las ideas regulativas porque tales condiciones no pueden ser satisfechas, ni tan sólo aproximativamente, por los sujetos capaces de lenguaje y de acción (tal como los conocemos hoy)[59]. Estas objeciones me han llevado a emprender una revisión que *refiere* el concepto discursivo de aceptabilidad racional —que *mantengo*— a un concepto de verdad no epistémico, concebido en términos pragmatistas, sin con ello asimilar «verdad» a «aseverabilidad ideal».

El concepto de discurso racional conserva, incluso después de esta revisión, el valor de una forma

característica de comunicación que impele a los participantes a la descentración progresiva de sus perspectivas epistémicas. Las presuposiciones comunicativas de la praxis argumentativa —presuposiciones muy exigentes e irrebasables— continúan teniendo el sentido de una fuerza estructural que obliga a la formación imparcial del juicio. La argumentación continúa siendo el único medio *disponible* para cerciorarse de la verdad, ya que las pretensiones de verdad que devienen problemáticas no pueden examinarse de otra forma. No hay ningún acceso inmediato, ningún acceso que no esté filtrado

discursivamente, a las condiciones de verdad de las creencias empíricas. Lo que se convierte en tema de discusión es solamente la verdad de aquellas creencias que se ven socavadas, es decir, creencias que han sido expulsadas del modo de incuestionabilidad propio de las certezas de acción operantes. A pesar de que no podemos penetrar más allá del nexo entre verdad y justificación, este nexo *epistémicamente irrebasable* no puede sin embargo ser presentado como un nexo *conceptualmente indisoluble*.

Las prácticas del mundo de la vida se apoyan sobre una conciencia de certeza que, *in actu*, no deja espacio

alguno para reservas sobre su verdad. El comportamiento encaminado a la resolución de problemas procesa los desengaños que se van presentando ante el trasfondo de expectativas estables, es decir, en el contexto de un gran número de creencias e ideas tenidas ingenuamente como válidas. En el trato práctico con un mundo objetivo que suponen idéntico e independiente, los actores dependen de determinadas certezas de acción. Y éstas implican, a su vez, un absoluto «tener-por-verdaderas» las creencias que guían la acción. No atravesamos ningún puente de cuya resistencia dudemos. Al realismo de las prácticas cotidianas le

corresponde un concepto de verdad incondicionada, de una verdad sin índices epistémicos (un concepto, no obstante, que le acompaña sólo de modo realizativo). La confianza que nos merecen las expectativas subjetivamente inmunes al desengaño no resiste, en general, ninguna reserva falibilista consciente. Desde la perspectiva de las rutinas del mundo de la vida, la verdad de los enunciados sólo se convierte en tema cuando al fracasar las prácticas habituales y al surgir contradicciones se toma consciencia de que las autoevidencias, válidas hasta el momento, sólo eran meras «verdades pretendidas», es decir, *pretensiones* de

verdad problemáticas por principio. Y como tales pretensiones son tematizadas cada vez que un proponente acepta, frente a un oponente, el embite de que puede justificar un enunciado cuya validez ha sido hipotéticamente puesta en tela de juicio. Es en el momento en el que pasan de la acción al discurso cuando los participantes adoptan una actitud reflexiva y, convertida la verdad de los enunciados controvertidos en el tema de debate, discuten sobre ella a la luz de las razones aportadas a favor y en contra.

La estratificación del mundo de la vida en acción y discurso ilumina la diferencia de papeles que el concepto de

verdad juega en los dos ámbitos. Las creencias implícitamente tenidas por verdaderas que rigen la acción controlada por el éxito y las pretensiones de verdad implícitamente sostenidas en la acción comunicativa se corresponden a la suposición de un mundo objetivo de objetos que manipulamos y enjuiciamos. Los hechos los afirmamos de los objetos *mismos*. Este concepto no epistémico de verdad que se hace valer en la acción de un modo solamente operativo —es decir, *a*temáticamente— dota a las pretensiones de verdad ya tematizadas discursivamente con un punto de referencia que transciende la

justificación. El objetivo de las justificaciones es encontrar una verdad que se eleve más allá de toda justificación. Esta referencia transcendente, aunque preserva la diferencia entre verdad y aceptabilidad racional, coloca a los participantes en el discurso en una situación paradójica. Por un lado, sin un acceso directo a las condiciones de verdad, sólo pueden hacer efectivas las pretensiones de verdad controvertidas gracias a la fuerza de convicción de las buenas razones; por otra parte, incluso las buenas razones se hallan bajo la reserva falibilista, de modo que precisamente allí donde se convierten en tema la

verdad y la falsedad de los enunciados no puede salvarse la distancia entre aceptabilidad racional y verdad.

Se plantea entonces la cuestión de por qué un acuerdo alcanzado por medios discursivos debería autorizar a los participantes en la argumentación a aceptar la pretensión de verdad de ‘p’, *justificada* de modo convincente, en lugar de la *verdad* de ‘p’. La respuesta pragmatista —que he desarrollado en mi discusión con Richard Rorty (véase, *infra*, pp. 223-259)— parte de que los discursos *permanecen* insertos en los entramados de las prácticas cotidianas, puesto que tienen la función de recomponer una comprensión de fondo

parcialmente alterada. Desde la perspectiva de prácticas fracasadas y de certezas de acción que han devenido problemáticas, las argumentaciones tienen un especie de función supresiva. Con ello quería explicar por qué los participantes en la argumentación que después de haber agotado todas las objeciones se han convencido de la legitimidad de una pretensión de verdad, no disponen ya, *en el papel de actores*, de ningún fundamento racional más para continuar manteniendo su actitud transitoriamente reflexiva; y esa desactivación de los problemas relativos a las cuestiones de verdad puede entenderse como un permiso para

volver al trato directo («ingenuo» o no reflexivo) con el mundo.

Sin embargo ésta es una explicación funcional que presupone ya lo que debería ser explicado: el fundamento racional para el cambio de perspectiva entre el discurso y la acción. Pero si una buena justificación de ‘p’ debe ser suficiente para aceptar ‘p’ como verdadero —a pesar de que no pueda confundirse «verdad» con «aceptabilidad racional»—, entonces la clase de razones que autorizan tal tránsito deben resultar *ya convincentes para los mismos participantes en la argumentación* y no sólo poner de manifiesto el motivo latente que se

encuentra en los actores, puesto que éstos se hallan siempre bajo la presión de la acción. No se trata de que los interesados, en tanto que participantes en la argumentación —es decir, ya en el marco discursivo— puedan recuperar aquella conciencia de infalibilidad que llevan consigo las prácticas habituales del mundo de la vida; pero pueden convencerse mejor de la verdad de sus creencias empíricas a medida que las razones establezcan de forma cada vez más clara la conexión interna entre el *tener* unas creencias aceptables y la *adquisición racional* de tales creencias. Lutz Wingert desarrolla estas ideas en

relación con el análisis del saber de E. Gettier[60].

Es conocido que las tres condiciones que deben estar satisfechas para que pueda atribuirse a un sujeto S un saber de ‘p’ —que ‘p’ sea verdadero, que S esté convencido de ‘que p’, y que S pueda justificar su creencia ‘que p’— son condiciones necesarias, pero no suficientes. No todas las razones aportadas *ad hoc*, con las que S puede explicar por qué cree ‘p’, son suficientes para calificar como saber una creencia supuestamente verdadera; sólo aquellas razones que han *enseñado* a S ‘que p’ establecen un *nexo genético reconocible* entre el saber del que

dispone S y la adquisición racional de dicho saber. Sólo las razones *a partir de las cuales* S podría *reconocer* 'que p' son un indicio de que S ha aprendido algo del mundo. Wingert denomina una justificación «constructiva» cuando opera con razones de tal tipo que permiten mostrar la pretensión de saber como resultado de un proceso de aprendizaje (por lo demás, siempre falible). Las razones a partir de las cuales S afirma saber 'que p', obtienen esta especial «autoridad» o fuerza justificativa a partir de la circunstancia que pueden ser entendidas como razones que han involucrado al sujeto —un

sujeto que aprende— «con el mundo mismo».

Con este argumento de Wingert se salva de forma clarificadora la brecha entre verdad y justificación desde la perspectiva del mismo proceso de justificación. Pero esa brecha no se cierra. Pues aunque el concepto de aprendizaje constituya para el participante en la argumentación el nexo legitimante entre *saber* y *adquisición del saber,* no dota a la creencia que los participantes en la argumentación tienen como discursivamente justificada de aquella infalibilidad que tienen las certezas de acción. En tanto que el saber se justifica mediante un proceso de

aprendizaje que aunque supera viejos errores no protege de los nuevos, todo estado actual del saber continúa siendo relativo, en cada caso, a la mejor situación epistémica posible. También el acuerdo logrado por la vía de una justificación «constructiva», y con el que provisionalmente concluye de modo convincente un discurso, da lugar a un saber respecto al cual los interesados, *en su papel de participantes en la argumentación*, pueden conocer que es falible y mejorable. Los actores que se las arreglan bien con el mundo simplemente hacen uso de sus certezas de acción; pero para los sujetos que se cercioran reflexivamente de su saber en

el marco de los discursos, la verdad y la falibilidad de un enunciado son las dos caras de la misma moneda.

VIII. PROGRESOS EN LA LEGALIDAD

La versión epistémica del concepto de verdad desvinculaba la validez de los enunciados descriptivos de la idea de una correspondencia entre oración y hecho. Esto resultaba provechoso para una concepción cognitivista de la moral, en tanto que permitía hablar de «verdad moral» sin tener que cargar con la hipoteca de la reproducción de «hechos

morales». Si deja de vincularse el sentido ilocutivo propio de la aseveración de enunciados con el sentido ontológico de la existencia de hechos, tampoco hace falta pagar ya, para sostener el cognitivismo moral, el contraintuitivo precio del realismo moral, un realismo que deforma los valores a los que nos adherimos y las normas vinculantes y los presenta como hechos perceptibles. Pero ahora se plantea la cuestión de si las razones que obligan a abandonar el concepto epistémico de verdad no tienen también consecuencias para el concepto de corrección normativa.

No hace falta que, en el presente contexto, me detenga en las cuestiones de fundamentación de la ética del discurso. Aquí nos interesa solamente que una concepción cognitivista pero no realista de la moral continúa exigiendo un concepto epistémico de «verdad moral» o corrección (normativa). La validez de una norma *consiste* en su potencialidad para ser reconocida, lo cual tiene que demostrarse discursivamente; una norma válida merece reconocimiento porque, y en la medida en que, sea aceptada —es decir, reconocida como válida—, también bajo condiciones de justificación (aproximativamente) ideales. Ahora

bien, aunque es cierto que el concepto revisado de verdad deja intacta la fuerza racionalizadora de una forma de argumentación pública, inclusiva, descentrada y libre de toda coacción —una forma de argumentación entre iguales—, sin embargo, el resultado de una justificación lograda queda referido a algo en el mundo objetivo. Pero la corrección (*Richtigkeit*) de juicios y normas morales carece de este punto de referencia que transciende la justificación. El concepto de «corrección normativa» se agota en aseverabilidad racional bajo condiciones ideales; le falta aquella connotación ontológica que tiene la

referencia a objetos de los cuales podemos afirmar hechos.

En lugar de la resistencia de unos objetos a los que nos enfrentamos en el mundo de la vida, en el caso de la «corrección» lo que aparece es la discrepancia de unos oponentes sociales cuyas orientaciones valorativas entran en conflicto con las nuestras. Esta objetividad de un espíritu ajeno está hecha, en cierta manera, de una materia más blanda que la objetividad de un mundo externo que continuamente nos sorprende. Si las pretensiones de validez morales tienen que deber su fuerza obligacional a una incondicionalidad *análoga a la verdad*,

hay que guiarse por la inclusión cada vez más amplia de pretensiones y personas ajenas para poder compensar esa referencia al mundo objetivo de la que aquéllas carecen. De hecho, el punto de vista moral —bajo el cual proyectamos el mundo social idealmente ampliado de relaciones interpersonales legítimamente reguladas— puede constituir un equivalente para la suposición de un mundo [objetivo] indisponible porque también aquél tiene sus raíces en las presuposiciones pragmáticas de la práctica argumentativa[61].

Sobre el trasfondo de un concepto no epistémico de verdad, el concepto

epistémico de corrección normativa pone de relieve el rasgo cognitivista de la ética del discurso. Los sujetos capaces de lenguaje y de acción enjuician las prácticas relevantes y los conflictos en relación a un universo de relaciones personales bien ordenadas; un universo que ellos mismos *proyectan* y que hay que hacer realidad. Por lo demás, estos sujetos argumentan desde un punto de vista moral que no está a disposición suya en tanto que participantes en la argumentación y que, por lo tanto, *limita* su práctica justificativa. El modo como se construye el «reino de los fines» no depende de su voluntad, pero sin embargo son ellos

quienes lo proyectan o esbozan como un universo que ellos mismos tendrán que hacer realidad. El sentido de la corrección normativa carece de connotaciones ontológicas, puesto que los juicios morales apuntan hacia un mundo social que, si bien no se ha elegido libremente, sí que se proyecta como un ideal; un mundo social que no será realidad sin la labor de los mismos sujetos que actúan moralmente.

Este constructivismo se vincula —sobre todo después de la detranscendentalización de la libre voluntad de los seres inteligibles— con aquella problemática de la acción moral autorreferencial que Hegel desarrolló en

la *Fenomenología del espíritu* tomando como ejemplo la Revolución francesa. Hegel, que remite la realización de la Razón al espíritu absoluto, rastrea las aporías de aquellos revolucionarios como Robespierre que actuaban con intenciones morales[62]. Tendré que volver más adelante sobre esta problemática, ya que en otro caso no resultaría comprensible la versión deflacionista de la relación teoría-praxis que presento en el último artículo[63].

Las éticas deontológicas invierten la perspectiva explicativa de las éticas emotivistas, o de las éticas de bienes y de fines. No recurren al punto de vista subjetivo del actor —ni al impulso de la

inclinación ni de la compasión, ni al regirse por la propia concepción del bien o por el cálculo de las ventajas o desventajas previsibles—. Las éticas deontológicas explican la acción moral más bien a partir del punto de vista objetivo de las normas debidas, las cuales afectan mediante buenas razones a la voluntad racional de sujetos libres y la vinculan por convicción. La profunda idea de Kant de la *autonomía* liga la convicción moral respecto a lo que es igualmente bueno para todos con una idea de libertad que se expresa en la obediencia a aquellas leyes que los sujetos mismos se han autoimpuesto. Esto convierte las leyes morales

eternamente válidas no sólo en resultado de una legislación pensada como un proceso temporal. En el intemporal y nouménico «reino de los fines» el orden normativo existente coincide con los actos racionales de legislación. El Yo empírico sólo necesita cerciorarse de cuáles leyes se ha otorgado a sí mismo en tanto que Yo inteligible.

Es en el curso de la detranscendentalización cuando la metáfora de la «legislación» recupera parte del sentido político original del *proceso* legislativo, como construcción del orden jurídico (una construcción que se produce a lo largo del tiempo). Incluso bajo un punto de vista moral

invariable, es preciso desarrollar nuevas normas para dar respuesta a las nuevas materias y cuestiones que se plantean y deben justificarse a la luz de las nuevas exigencias y retos históricos. Ello se hace patente hoy en el campo de la bioética. Parte de esa variabilidad puede trabajarse mediante la diferenciación entre cuestiones de fundamentación y cuestiones de aplicación[64]; otra parte mediante el hecho de que los problemas especialmente difíciles obligan a retomar los discursos de fundamentación. Pero esto no afecta todavía a la perspectiva deontológica, según la cual la acción moral se justifica

a partir de normas objetivamente válidas y no a partir de orientaciones de acción subjetivas. Sólo el constructivismo (resultante de la transposición que opera la ética del discurso al sustituir el raciocinio del sujeto solitario por la participación en una práctica argumentativa ejercida intersubjetivamente) pone en juego una teleología compatible —no sin dificultades— con una concepción deontológica de la moral.

En la medida en que la persona que juzga y actúa moralmente se entiende a sí misma como miembro de un reino transparente de seres inteligibles no tiene necesidad de mirar a ninguna otra

parte. Pero cuando la coacción transcendental emigra a la infraestructura comunicativa de las formas de vida, entonces ya no tenemos que vérnoslas con seres inteligibles, sino con personas de carne y hueso que interactúan. A partir del momento en que la libre voluntad se desprende de su carácter inteligible, los individuos socializados se encuentran en un espacio social y un tiempo histórico. Deben entenderse entre ellos sobre aquello a lo que están obligados moralmente y deben seguir también conjuntamente las normas intersubjetivamente reconocidas. En las relaciones imperfectas del mundo real no pueden contar, sin embargo, con (*a*)

que las presuposiciones pragmáticas del discurso racional, necesarias para el entendimiento, estén siempre satisfechas, ni (*b*) que todos los participantes, incluso cuando estén de acuerdo, sigan efectivamente las normas reconocidas como válidas.

Por un lado, se plantea la cuestión de la *accesibilidad* de los discursos. Circunstancias desfavorables, falta de motivación, carencia de capacidades son elementos que dificultan, precisamente en conflictos que exigirían urgentemente una resolución pacífica, la participación en discursos prácticos dignos de ese nombre. Es cierto que en el núcleo de los preceptos morales el

disenso serio y profundo sólo se da en muy pocos casos; pero a medida que las sociedades se vuelven más complejas, van apareciendo con más frecuencia materias inesperadas y situaciones difíciles de abarcar que exigen nuevas regulaciones o plantean graves problemas de aplicación. En sociedades donde las labores morales están repartidas no está nada claro cómo se distribuyen (en qué medida y a quién corresponden) las obligaciones concretas. Incluso en las sociedades modernas resultan improbables las formas de deliberación racionales, inclusivas y no coactivas en las que

pueda procesarse discursivamente la necesidad de clarificación moral.

Por otra parte se plantea la cuestión de la *exigibilidad* de los deberes morales. Incluso bajo la presuposición de que una formación racional del juicio conduce a un amplio acuerdo cognitivo, no puede darse por hecho que las tradiciones culturales y los procesos de socialización, las costumbres y las tradiciones —es decir, los «usos morales» de la comunidad— proporcionen las motivaciones necesarias. Y cuando las normas válidas no se convierten en práctica general queda sin satisfacer una condición esencial bajo la cual aquéllas se

justifican como moralmente vinculantes. Esto no menoscaba su validez. Pero existe entonces una razón normativa para disculpar su no seguimiento.

A estas dos dificultades, que se siguen inmediatamente de la detranscendentalización del reino de los fines, puede dar respuesta la complementación de la moral mediante el derecho coactivo. En ámbitos funcionalmente importantes los discursos de fundamentación y de aplicación están necesitados tanto de una institucionalización vinculante como del cumplimiento de las normas justificadas. Dado que en las sociedades modernas el derecho positivo se ofrece

como el medio apropiado para ello, el Estado constitucional democrático constituye hoy el marco jurídico político para ese elemento nuclear de la moral racional necesitado y susceptible de institucionalización. También Karl-Otto Apel piensa que «la demanda de solución de todos los conflictos de intereses moralmente relevantes sólo puede satisfacerse efectivamente de un modo aproximado mediante discursos prácticos en torno a pretensiones de validez —y excluyendo toda práctica de violencia estratégica— si el establecimiento de un Estado de derecho que tenga el monopolio de la fuerza puede exonerar eficazmente a los

ciudadanos sometidos a él de la carga de autoimponer sus justos intereses»[65].

Este movimiento nos lleva al problema realmente preocupante que afecta al planteamiento deontológico como tal: el de una acción moralmente autorreferencial. ¿Por qué criterios morales debe regirse una praxis que se dirige a la institucionalización jurídica de las presuposiciones necesarias para la acción moral exigible? ¿Hay algo así como una *metamoral* para aquella acción cuyo objetivo último es la satisfacción de las condiciones institucionales necesarias para la formación del juicio moral y la acción moral? Karl-Otto Apel aboga por una

ampliación del principio del discurso en términos de «ética de la responsabilidad». El término no se refiere aquí al hecho —deontológicamente nada sospechoso— de tener en cuenta las consecuencias de las acciones (lo cual, según mi propuesta, tiene ya cabida en la formulación del principio de universalización[66] y es de gran importancia para la aplicación de normas[67]), sino al proceso de *establecimiento* de relaciones que hacen posible el acceso a los discursos prácticos y hacen exigible el actuar moralmente. Apel introduce una norma fundamental de corresponsabilidad que

obliga a *todo aquel que actúa políticamente* a actuar de tal manera que —considerando aquello que es exigible desde los legítimos intereses de autoafirmación— se fomente la progresiva institucionalización de «la práctica de la moral racional, libre de toda violencia»[68].

Apel mismo se da cuenta de que la «responsabilidad moral para la institucionalización del derecho y la moral» caracteriza una finalidad muy determinada que no puede justificarse como cualquier otra norma general, ni tan sólo a la luz de una norma ya reconocida como válida. Su propuesta de «complementar» el principio de

universalización tiene un carácter teleológico y hace saltar por los aires la explicación en términos deontológicos. Un actuar cuya finalidad es hacer realidad unas relaciones bajo las cuales sea posible y exigible en general la acción moralmente justificada no puede someterse él mismo, por completo, a los criterios de esta moral. Si hay criterios para ello, éstos deben *preceder* a una moral concebida en términos deontológicos, puesto que tienen que legitimar los compromisos que la prudencia aconseja entre los fines morales y la elección estratégica de los medios. Pero estos criterios sólo podrían justificarse, en el mejor de los

casos, con la ayuda de figuras de pensamiento propias de la filosofía de la historia, las cuales trasladan la responsabilidad por las consecuencias de la acción desde los actores políticos a la historia universal. Y Apel rehúsa también maniobras de excusión o descargo de este tipo.

Bien sea con la buena conciencia de la filosofía de la historia o sin ella, toda acción moralmente autorreferencial envuelve en aporías a los participantes. En un caso, la finalidad moral justifica los dudosos medios; en el otro, no puede haber criterios supermorales para la legítima ponderación entre exigencias morales y consideraciones estratégicas y

que permitan fundamentar excepciones a la moral. De este dilema Hegel extrajo la consecuencia de que la moral abstracta no puede tener la última palabra[69]. Pero una vez perdida la confianza en el avance del espíritu absoluto tampoco podemos fiarnos de la eticidad concreta de la instituciones existentes y las tradiciones heredadas.

Cuando se tiene en cuenta que el constructivismo reemplaza el modelo estático propio del derecho natural, de leyes eternamente válidas, por el modelo dinámico de una legislación [estratégicamente] prudente y al mismo tiempo convencidamente moral, se obtiene otra imagen que al menos

desactiva las aporías. El seguimiento de normas morales fundamentadas que se van aplicando a situaciones específicas es un modelo falso incluso para la misma acción política que opera dentro del marco del Estado democrático de derecho. Aunque esta acción tiene lugar en instituciones *existentes*, puede entenderse como elemento de un proceso constituyente a largo plazo. A diferencia de la moral, el derecho debe salvar la distancia entre norma y realidad *normativamente*, es decir, por la vía de la legislación. Esto vale no solamente para la imposición legal de normas válidas, sino también para el decurso mismo de generación de normas. Del

universalismo igualitario que caracteriza el derecho del Estado democrático surge una «dialéctica entre igualdad jurídica e igualdad fáctica» (Robert Alexy) que mantiene al sistema de derechos en continuo movimiento y destruye cualquier apariencia de modelo estático[70].

Una distribución igual de derechos exclusivamente formal no puede garantizar por sí sola la autonomía privada y pública de todos los ciudadanos. Una «igualdad jurídica» entendida en términos materiales —igualdad en el contenido de los derechos— exige que todos puedan tener las mismas oportunidades para hacer uso,

fácticamente, de esos derechos distribuidos a todos por igual. Derechos iguales deben mantener también «igual valor» para todas las personas jurídicas, las cuales se encuentran, sin que hayan contribuido a ello, en condiciones de vida extremadamente distintas. John Rawls habla en este contexto del *«fair value* of equal rights». Pero la distribución de condiciones de vida y oportunidades (tanto entre la población como entre sus distintas generaciones) cambia, en la mayoría de los casos, como consecuencia de una transformación estructural de la sociedad, de la que no puede responsabilizarse individualmente a sus

miembros. Ya sólo por esta razón los ciudadanos de una sociedad constituida democráticamente deberían entender su Constitución como un *proyecto* constitucional, que precisa hacerse realidad de modo progresivo. La dialéctica de igualdad jurídica e igualdad fáctica explica el «principio de exhaustividad», según el cual la Constitución vigente en un Estado democrático de derecho implica al mismo tiempo el mandato de «agotar» continuamente el contenido normativo de sus principios según van cambiando las condiciones históricas.

Dado que este objetivo político-constitucional se legitima a partir de las

mismas normas fundamentales de la Constitución, una praxis reformista y a largo plazo como ésta encaja muy bien en una comprensión deontológica del derecho y la Constitución. La materialización política del sistema de derechos es una praxis que se lleva a cabo según los criterios y por las vías del sistema de derechos ya existente. Las mismas normas constitucionales establecen el procedimiento según el cual ellas mismas se «concretan» a la luz de las circunstancias cambiantes. Esta comprensión procedimentalista de la Constitución permite entender el problemático asunto de la «realización» o puesta en práctica de las normas como

una simple «concretización». Ligados a la dinámica de un proceso constituyente institucionalizado mediante la misma Constitución, las finalidades últimas de una praxis que aspira a la «realización de la razón» dejan de vagar en un vacío jurídico-moral (a diferencia de lo que ocurre con la acción revolucionaria). La teleología de la realización del Estado constitucional, en su forma reformistamente moderada, se halla ella misma internalizada y, con ello, *subordinada* a la normatividad de la Constitución.

Con ello no se solventa totalmente el problema de la acción moralmente autorreferencial. Simplemente se

reubica en las zonas grises de aquellos ordenamientos nacionales o internacionales cuyas constituciones democráticas sólo se sostienen más o menos sobre el papel. Incluso siendo cierto que hasta los Estados plenamente democráticos se encuentran en un proceso permanente de realización de sus principios constitucionales, esto no confiere aún legitimidad alguna a aquellos regímenes cuyo respeto por los derechos humanos no pasa de ser mera palabrería. Sólo pueden exigir lealtad a sus ciudadanos los regímenes que en estas circunstancias aspiran, de modo claro y mediante políticas apropiadas, a cerrar la brecha entre las normas

constitucionales proclamadas y su oscura realidad constitucional. En el plano internacional nos encontramos, desde el fin de la segunda Guerra Mundial, en una situación crónica de un orden cosmopolita subinstitucionalizado. El tránsito desde el derecho internacional clásico al establecimiento de un derecho cosmopolita —el derecho de los ciudadanos del mundo— abre aquellas zonas grises de la legitimidad que ponen en dificultades incluso a los juristas más preparados (y ello, por lo demás, tanto cuando se omite intervenir humanitariamente como en los

problemáticos casos en los que esta intervención se lleva cabo).

El problema de Hegel se desactiva a medida que los actores políticos se mueven en el círculo de la realización efectiva de normas «existentes» o de la prosecución de un proyecto «universalmente reconocido». Enfrentados al problema concreto, sin embargo, es difícil decidir cuándo éste es el caso o cuándo —en contra de nuestra voluntad— la última palabra queda a merced de la autoafirmación más primitiva. Pero que se ha dado ya un primer paso queda patente en el hecho de que la discusión de estos problemas no queda ya reservada a los

supuestos expertos, sino que estos temas pasan a formar parte de controversias en torno a la legitimidad que tienen lugar a escala mundial. Además, los participantes pueden saber que este tipo de controversias públicas deben dirimirse a la luz de razones públicamente aceptables y sin necesidad de acudir a filosofías de la historia o cosmovisiones.

I

DE LA HERMENÉUTICA A LA PRAGMÁTICA FORMAL

1

FILOSOFÍA HERMENÉUTICA Y FILOSOFÍA ANALÍTICA. DOS FORMAS COMPLEMENTARIAS DEL GIRO LINGÜÍSTICO

En una serie de conferencias sobre la filosofía alemana «desde Kant» no deben faltar, naturalmente, Fichte, Schelling y Hegel, cuyas obras mantienen una relación crítica con Kant[1]. Pero tampoco debe faltar Wilhelm von Humboldt, que, como filósofo del lenguaje, forma junto a

Herder y Hamann un triunvirato (las tres H) que desarrolla una crítica a Kant de inspiración romántica[2]. Al contrario de lo que sucedió con la especulación idealista, esta conexión con la filosofía transcendental basada en una aproximación filosófica al lenguaje encontró dentro de la filosofía una recepción tardía aunque fructífera. Inspirado por Humboldt e ilustrado por la tradición de la lingüística[3] orientada al contenido que se sigue de su obra, Heidegger fue el primero que reconoció en la hermenéutica un nuevo paradigma proseguido tras Humboldt por Droysen y Dilthey. Aproximadamente por la misma época Wittgenstein descubrió también en

la semántica lógica de Gottlieb Frege un nuevo paradigma filosófico.

Lo que posteriormente se denominará «giro lingüístico» se consumó de dos formas distintas: una forma hermenéutica y otra analítica. Lo que a mí me interesa es cómo se relacionan entre sí estas dos versiones del giro lingüístico. Voy a intentar analizar esto, sin embargo, desde la perspectiva, en cierto modo autobiográfica, de mi generación. La tensión entre el racionalismo crítico y la teoría crítica, que al principio de los años sesenta desembocó en la polémica entre Adorno y Popper, ocultó otro tipo de antagonismo, un antagonismo que

además de una dimensión objetiva tenía también un trasfondo político. La hermenéutica que durante la época nazi fue proseguida ininterrumpidamente se topó después de la segunda Guerra Mundial con las corrientes que habían retornado de la emigración: la teoría analítica de la ciencia y la teoría crítica de la sociedad. Esta tensión bullía entonces en las cabezas de una generación que después de la guerra había comenzado sus estudios bajo la firme influencia de Dilthey, Husserl y Heidegger y vio cómo esa tradición era también vigorosamente proseguida en la actualidad. La constelación formada por Gadamer, Adorno y Popper explica las

dos líneas de fuerza de una crítica inmanente a la hermenéutica que yo esbozaré a partir de los trabajos de Karl-Otto Apel. La elaboración crítica del planteamiento hermenéutico hasta llegar a una pragmática formal no hubiera sido posible sin la recepción de ideas y estímulos procedentes de la tradición analítica. Desde mi punto de vista la filosofía hermenéutica y la filosofía analítica no son dos tradiciones opuestas, sino dos tradiciones que se complementan.

Voy a tratar en primer lugar el significado filosófico de la teoría del lenguaje de Humboldt (I). A partir de este trasfondo mostraré en qué coinciden

las dos variantes del giro lingüístico que consumaron Wittgenstein y Heidegger (II). A esta devaluación de la función cognitiva del lenguaje hace frente el intento de hacer valer de nuevo las tendencias universalistas de la filosofía del lenguaje de Humboldt[4]. Frente al contextualismo de los juegos de lenguaje de Wittgenstein, frente al idealismo de la apertura lingüística del mundo de Heidegger y frente a la rehabilitación de los prejuicios por parte de Gadamer, Apel, tomando como punto de partida la crítica de Humboldt a Kant, ha propuesto un Kant pragmáticamente transformado (III)[5].

I

Humboldt distingue tres funciones del lenguaje: la función cognitiva de producir pensamientos y representar hechos; la función expresiva de exteriorizar sentimientos y suscitar emociones, y finalmente la función comunicativa de hacer saber algo, formular objeciones y generar acuerdo. Desde el punto de vista semántico de la organización de los contenidos lingüísticos la relación entre estas funciones se ve de una forma distinta a como se ve desde un punto de vista pragmático del entendimiento entre los

participantes en un diálogo. Mientras el análisis semántico se concentra en la *imagen lingüística del mundo*, para el análisis pragmático el *diálogo* aparece en primer plano. Mientras allí Humboldt trata la función cognitiva del lenguaje en relación con los aspectos expresivos de la mentalidad y la forma de vida de un pueblo, aquí trata la misma función en relación con los discursos de participantes en un diálogo que pueden darse mutuamente respuestas y contradecirse. La tensión entre el particularismo de la apertura lingüística del mundo y el universalismo de una práctica del entendimiento que se orienta a la objetividad recorre toda la

tradición hermenéutica. Y debido a que Heidegger y Gadamer decantaron esta tensión hacia una de sus partes, esta tensión se ha convertido en un desafío para la siguiente generación. Pero antes voy a tratar la concepción transcendental del lenguaje de Humboldt.

(1) El concepto romántico de nación sirve como punto de referencia para la idea de que el lenguaje posee un carácter constitutivo de la imagen del mundo: «El hombre piensa, siente y vive sólo en el lenguaje y debe ser, en primer lugar, formado por él»[6]. Humboldt concibe los lenguajes como los «órganos de la forma específica de

sentir y pensar de las naciones»[7]. El léxico y la sintaxis de un lenguaje estructuran una totalidad formada por conceptos y maneras de entender en la que se articula un entendimiento previo de todo aquello que los miembros de una comunidad lingüística se encuentran en el mundo. Cada lenguaje articula para la nación a la que da su impronta una determinada «visión» del mundo en conjunto.

Humboldt establece una «relación indisoluble» entre la «estructura» (*Bau*), la «forma interna» del lenguaje y una determinada «imagen» del mundo. El horizonte de sentido que cada lenguaje proyecta anticipadamente «[delimita] la

extensión del mundo mismo»: «Cada lenguaje traza alrededor de la nación a la que pertenece un círculo del que sólo es posible salir si a la vez entramos en el círculo de otro lenguaje»[8]. De este modo debe entenderse la fórmula del lenguaje como «órgano constitutivo de los pensamientos», en el sentido transcendental de una espontánea constitución del mundo. Mediante la semántica de las imágenes del mundo un lenguaje estructura al mismo tiempo la forma de vida de la comunidad lingüística; en cualquier caso refleja la una sobre la otra. Esta concepción transcendental del lenguaje —conocimiento y cultura incluidos—

rompe con cuatro supuestos fundamentales de la filosofía del lenguaje que fue dominante desde Platón hasta Condillac.

Una concepción holista del lenguaje es, en primer lugar, incompatible con una teoría según la cual el sentido de las oraciones complejas es resultado de sus elementos, es decir, de las palabras aisladas o de oraciones elementales. Según Humboldt, las palabras aisladas obtienen su significación a partir del contexto de la oración a cuya construcción contribuyen; las oraciones, a partir del conjunto del texto que se ha creado con su ayuda; y los textos a partir de la articulación de todo el vocabulario

de un lenguaje. En segundo lugar, la idea de una imagen lingüísticamente articulada del mundo que estructura la forma de vida de una comunidad no es compatible con la tradicional tarea de designar objetos propia de la función cognitiva del lenguaje. El lenguaje ya no es concebido solamente como un medio para representar objetos o hechos, sino que es el medio mismo del espíritu de un pueblo. En tercer lugar, un concepto transcendental del lenguaje es incompatible con una concepción instrumental del lenguaje y la comunicación según la cual a las representaciones, los conceptos y los juicios formados prelingüísticamente se

les asignarían signos para hacer más fáciles las operaciones del pensamiento y para poder comunicar a otras personas opiniones o intenciones. Esta primacía del lenguaje sobre la intención corresponde finalmente a la preeminencia del carácter social del lenguaje frente a los idiolectos de los hablantes particulares. Un lenguaje no es propiedad particular de un individuo, sino que crea un plexo de sentido intersubjetivamente compartido que se manifiesta en las expresiones culturales y en las prácticas sociales: «fenoménicamente, sin embargo, el lenguaje sólo se desarrolla en sociedad, y el hombre sólo se entiende a sí mismo

al comprobar tentativamente la inteligibilidad de sus palabras dirigidas a los otros»[9].

(2) Como receptáculo del espíritu objetivo el lenguaje trasciende los espíritus subjetivos y disfruta frente a ellos de una autonomía propia. Humboldt explica esta objetividad, que no sólo es propia de lo lingüístico sino de todas las expresiones simbólicas, basándose en la fuerza creadora del proceso educativo que experimentamos cuando aprendemos un lenguaje. El poder de la tradición «de todo aquello que se transmite a través de épocas enteras y naciones» afecta de un modo

objetivo a las generaciones siguientes[10]. Por otra parte Humboldt desarrolla un modelo expresivista de uso del lenguaje. Entre el sistema de reglas del lenguaje y la subjetividad del hablante que se manifiesta al hablar existe una interacción:

> El lenguaje tiene efectos objetivos y autónomos en la medida en que obra subjetivamente y es dependiente. Pues el lenguaje no tiene en ninguna parte, ni siquiera en la escritura, su morada. Su parte muerta debe ser, por así decirlo, creada de nuevo mediante pensamientos, vivificada mediante el habla o el entendimiento[11].

En este proceso circular del lenguaje, que es a la vez un producto (*ergon*) y una actividad (*energeia*), se pone de manifiesto «un poder del individuo frente al lenguaje similar al poder del lenguaje sobre el individuo que ya hemos expuesto»[12]. En este sentido, no sólo hay que tener en cuenta la sensibilidad y el carácter de los individuos, sino también las experiencias que estos individuos hacen en el mundo al enfrentarse a la realidad. Pero la objetividad del mundo está hecha de una materia distinta que la «objetividad» de las formas lingüísticas «que proporcionan innegablemente al espíritu una dirección determinada e

imponen sobre él una cierta coacción»[13]. Mientras los diferentes lenguajes crean diferentes visiones del mundo, el mundo mismo aparece ante todos los hablantes como uno y el mismo.

Sin embargo, la idea de que «el mundo objetivo» «se manifiesta» a los miembros de las distintas comunidades lingüísticas como un mundo idéntico presenta ciertas dificultades. Aunque «el» lenguaje está creado para la «producción de pensamientos objetivos» y cumple la función cognitiva de representar hechos, los hechos sólo pueden ser descritos dentro del horizonte de la correspondiente visión

del mundo lingüística. Pues en «las formas de designación» de objetos establecidas gramaticalmente se pone de manifiesto una «forma de ver» la «multiplicidad de los objetos» y con ello algo subjetivo, a saber: el espíritu y el especial carácter de una comunidad lingüística. El lenguaje sólo puede desempeñar su función cognitiva al mismo tiempo que la función expresiva[14]. Pero entonces ¿cómo es posible que los miembros de las distintas comunidades lingüísticas a pesar de la diferencia de sus respectivas perspectivas lingüísticas colectivamente compartidas se estén refiriendo a un mismo mundo que, en cualquier caso,

para ellos aparece como objetivo? El problema de la conmensurabilidad de las imágenes lingüísticas del mundo ya fue discutido a comienzos del siglo XIX.

Si entendemos el carácter constitutivo del mundo de un lenguaje natural en un sentido estrictamente transcendental, es decir, en el sentido de la constitución de un mundo de objetos de la experiencia posible, entonces las visiones del mundo que están inscritas en los distintos lenguajes exigen para cada comunidad lingüística una validez necesaria *a priori*[15]. Bajo estas premisas, como ya Hamann observó en su «Metacrítica» a la *Crítica de la razón pura* de Kant, el sentido *a priori*

de las imágenes lingüísticas del mundo se presenta en plural y pierde la validez *general* de un *a priori* transcendental. La precomprensión del mundo completamente estructurada por el lenguaje de los individuos es más bien «*a priori* arbitrario e indiferente, pero *a posteriori* necesario e imprescindible»[16]. Humboldt quiere escapar a las evidentes consecuencias que se derivan de este planteamiento. A pesar de formulaciones equívocas[17] él no entiende la imagen lingüística del mundo como un universo *semánticamente cerrado* del que los hablantes sólo pudieran escaparse para *convertirse* a otra imagen del mundo.

(3) Humboldt, en la medida en que no investiga la función cognitiva del lenguaje solamente desde el punto de vista semántico, se muestra tan poco preocupado por el carácter particular de la apertura lingüística del mundo de una nación como por la singularidad de su forma de vida. Humboldt cuenta con una división de tareas entre la semántica de la imagen lingüística del mundo y una pragmática formal de los diálogos «que intercambian ideas y sensaciones verdaderamente». A la pragmática le incumbe el papel de poner de manifiesto la dimensión universal que tiene el proceso de entendimiento. La semántica

descubre al lenguaje como el órgano formador de los pensamientos: lenguaje y realidad están de tal forma entrelazados que al sujeto cognoscente le es imposible cualquier acceso inmediato a una realidad no interpretada. La realidad —la totalidad de los objetos de las descripciones posibles— está desde el principio «enredada» en un específico horizonte de significados y, como Humboldt dice, «emparentada» con su propio lenguaje. Pero desde el punto de vista pragmático del «uso vivo del habla» se apunta una tendencia que se opone al particularismo semántico. En el diálogo, que «es el centro del lenguaje»[18], los

participantes quieren *comprenderse* y a la vez *entenderse* sobre algo, es decir, alcanzar la posibilidad de acuerdo. Y esto vale también para el entendimiento más allá de los límites de las distintas comunidades lingüísticas.

Humboldt considera la traducción como un caso límite que aclara el caso normal de la interpretación y subraya ambos aspectos con el mismo énfasis: tanto la resistencia que los diferentes lenguajes oponen al intento de traducir las expresiones de un lenguaje a otro, como también el hecho de que esa resistencia puede ser superada: «La experiencia en traducciones de muy distintos lenguajes [...] muestra, aun con

grandes diferencias en sus logros, que en cada lenguaje puede expresarse cualquier serie de ideas»[19]. Realmente la tradición hermenéutica no ha puesto nunca en duda la posibilidad de que las expresiones de un lenguaje pudieren traducirse a otro; el problema era solamente cómo se puede explicar el, por así decirlo, hecho transcendental que permite que sean superadas las arbitrarias diferencias semánticas: «El pleno reconocimiento de la diversidad exige (de los intérpretes) algo más, a saber, una vigorosa conciencia a la vez de la propia forma lingüística y de la ajena».

Humboldt postula un «punto de vista superior» desde el que el intérprete «asimila lo ajeno y se asimila a lo ajeno»[20]. De este modo, los extraños que han aprendido a *entenderse* entre sí más allá de las distancias lingüísticas, se encuentran desde el principio situados en una anticipación formal de ese «punto de vista superior». Ese punto de vista debe ser sostenido con respecto a *las mismas* cosas acerca de las cuales quieren *entenderse*[21]. El uso comunicativo del lenguaje se encuentra de tal forma enlazado con la función cognitiva del lenguaje que ambas partes, si quieren llegar a entender el lenguaje que les es ajeno, partiendo de sus

propias perspectivas, tienen que referirse a un punto de convergencia supuesto en común que es el mundo objetivo. Los extraños aprenden un lenguaje común y aprenden a entenderse recíprocamente en la medida en que discuten acerca de los mismos estados de cosas o, en su caso, pueden explicar por qué cabe esperar razonablemente diferencias de opinión persistentes. Entendemos las expresiones lingüísticas sólo cuando conocemos aquellas circunstancias en las que contribuirían al entendimiento sobre algo en el mundo. Una visión común de la realidad entendida como «un territorio que queda en medio» de las «visiones del mundo»

de los distintos lenguajes es un presupuesto necesario para diálogos plenos de sentido. Para los interlocutores de un diálogo el concepto de realidad está unido a la idea regulativa de una «suma de todo lo cognoscible».

Esta interna conexión del entendimiento lingüístico con la posibilidad del entendimiento sobre algo en el mundo explica por qué Humboldt vincula a la función comunicativa del lenguaje una promesa cognitiva. Mediante el discurso se debe elaborar la oposición que una visión del mundo encuentra por parte de otra, de forma que el progresivo descentramiento

de la propia perspectiva se traduzca en una ampliación del horizonte de sentido de todos los participantes y en un solapamiento de sus visiones del mundo cada vez más profundo. Esta expectativa sólo está fundada cuando se puede acreditar en la forma diálogo y en los presupuestos pragmáticos de los diálogos un potencial crítico que puede actuar y desplazar el horizonte de un mundo abierto lingüísticamente.

Humboldt intenta probar esto con un análisis del sistema de los pronombres personales que podemos encontrar en todos los idiomas. Humboldt distingue la relación yo-eso, propia de los observadores, de la relación

interpersonal yo-tú, que es constitutiva para la actitud de un hablante en la ejecución de su acto de habla. Cada uno puede decidir por sí mismo si quiere adoptar la actitud expresiva de una primera persona que manifiesta sus vivencias o ideas, o la actitud objetivadora de una tercera persona que percibe y describe su entorno. Pero la actitud de un hablante hacia una segunda persona a la que dirige sus opiniones depende de la actitud complementaria, que no puede ser forzada, del otro. El receptor debe dejar que se dirijan a él en la actitud de la segunda persona, mientras concede el papel de primera persona al que se dirige a él. En el

diálogo ambas partes entran en una relación de reciprocidad exclusivamente. Cada uno concede al otro el papel realizativo del hablante sólo con la condición de proceder a un intercambio de papeles que asegure a ambos la libertad comunicativa de poder replicar.

Humboldt ve en el uso de los pronombres personales un dualismo inalterable que se basa en la misma situación de habla: «Toda el habla está constituida por la apelación y la réplica»[22]. A partir de esta estructura dialéctica del habla surge un espacio público que confiere al mundo de la vida compartido intersubjetivamente una

«existencia social» actual. Y esta intersubjetividad del entendimiento generada en el habla y en la réplica es a la vez una condición necesaria de la objetividad del pensamiento:

> El mismo pensamiento está acompañado por su propensión a la existencia social, el ser humano ansia [...] incluso para realizar el más puro pensamiento un tú que responda a un yo; el concepto sólo alcanza a mostrar su precisión y certeza a través del reflejo que proviene de un pensamiento ajeno.

La objetividad del propio juicio sólo se hace patente cuando «el sujeto de las representaciones ve sus pensamientos fuera de sí, lo cual sólo es

posible si los ve en otro, que, como él, también es un ser pensante. Pero entre un pensamiento y otro pensamiento no existe más mediación que el lenguaje»[23]. En la réplica de la segunda persona a la emisión de un hablante se encuentra no sólo la capacidad de integración social que tiene la respuesta afirmativa, sino también se preserva la capacidad crítica de los desacuerdos. Aprendemos del mundo en la medida en que aprendemos *los unos de los otros*.

Humboldt, ciertamente, no investigó la conexión pragmática de las funciones cognitiva y comunicativa del lenguaje tomando como hilo conductor una teoría

argumentativa del discurso sobre las pretensiones de verdad. En vez de eso, toma como hilo conductor la hermenéutica de «el entendimiento mutuo entre lenguas distintas», y analiza las implicaciones morales que se dan en el intercambio entre imágenes del mundo y culturas que compiten entre sí. En la medida en que el horizonte de la propia comprensión del mundo se amplía, se relativizan también las propias orientaciones valorativas:

> Si hay una idea que se manifiesta a lo largo de toda la historia con una validez cada vez más amplia [...] esa idea es que la humanidad se esfuerza por levantar las barreras que crean enemistad entre los

> hombres y que son debidas a los prejuicios y las visiones unilaterales de todo tipo, y por considerar a la humanidad en su conjunto como un todo sin tener en cuenta la religión, la nación y el color, como si fuera un linaje fraterno[24].

Humboldt no sólo establece una interna conexión entre entender y entendimiento. En la praxis del entendimiento ve cómo funciona una dinámica cognitiva que, incluso cuando trata cuestiones meramente descriptivas, contribuye a un descentramiento de la imagen lingüística del mundo e, indirectamente, por esta vía de ampliar horizontes, fomenta perspectivas universalistas incluso en las cuestiones

morales. Esta conexión humanista entre una hermenéutica de anchas miras y el igualitarismo moral se pierde en el historicismo de Dilthey y de Heidegger, centrado aquél en las concepciones del mundo y éste en la historicidad del ser. Y solamente mediante una confrontación crítica con la hermenéutica filosófica de nuestro siglo ha podido ser recobrada de nuevo.

II

En Humboldt se perfilan los rasgos de una arquitectónica de la filosofía del lenguaje que, hasta hoy día, ha sido

determinante para una transformación pragmática de la filosofía kantiana.

Desde un punto de vista semántico Humboldt distingue entre dos sentidos del concepto transcendental de una espontaneidad «constituidora del mundo» del lenguaje. El lenguaje desarrolla rendimientos constitutivos no sólo en el plano de los modelos culturales de interpretación, sino también en el plano de las prácticas sociales. Desde una perspectiva cognitiva el lenguaje articula una precomprensión del mundo en su conjunto intersubjetivamente compartida por la comunidad lingüística. Esta visión del mundo provee de recursos a

los modelos de interpretación comunes. Dirige la mirada inadvertidamente en las direcciones relevantes, configura prejuicios y de ese modo crea un trasfondo no cuestionado o marco para posibles interpretaciones del acontecer intramundano. Al mismo tiempo, y en un sentido práctico, el lenguaje determina el carácter y la forma de vida de una nación. Este mundo de la vida estructurado lingüísticamente forma el trasfondo de la práctica comunicativa cotidiana y señala el punto de sutura donde la teoría de la sociedad puede conectar con la teoría del lenguaje[25]. Los rendimientos del lenguaje como órgano constitutivo del pensamiento son

lo que posteriormente Heidegger analizará como la «apertura del mundo» 8*Welterschliefiung*) lingüística. Esta apertura lingüística del mundo debe distinguirse de la «constitución» de los contextos que forma el mundo de la vida para las situaciones de acción y los procesos de entendimiento.

Desde el punto de vista pragmático Humboldt se ocupa de las estructuras generales del habla. En la forma de diálogos en general salen a la luz los papeles, las actitudes y las relaciones interpersonales de los participantes. Estos dirigen sus manifestaciones a segundas personas y esperan de éstas comprensión y réplica. Humboldt, a su

vez, diferencia los diálogos dependiendo de a qué estén referidos objetivamente, es decir, si los participantes quieren entenderse acerca de procesos del mundo objetivo o sobre las pretensiones normativas y las orientaciones de valor de la vida social o cultural. A los discursos racionales en los que se intercambian opiniones y razones les concede la capacidad de trascender los límites de las imágenes particulares del mundo. En cuanto a cómo es esto posible, Humboldt sólo alude a un entendimiento intercultural. La disposición hermenéutica al mutuo entendimiento de otras culturas y formas de vida y un recíproco aprendizaje de

los que nos son extraños conduce a la rectificación de los prejuicios. Humboldt liga el descentramiento del propio horizonte de entendimiento con el fomento de orientaciones de valor universalistas. Pero esta aproximación horizontal de las diferentes perspectivas interpretativas no explica todavía cómo en la dimensión vertical de la referencia al mundo objetivo podemos entender hechos y obtener conocimientos a partir de la disputa acerca de las afirmaciones sobre hechos. El descuido de la función expositiva del lenguaje, es decir, de un análisis convincente de las condiciones de la referencia y la verdad de los enunciados, sigue siendo el talón de

Aquiles de toda la tradición hermenéutica.

Esta carencia refleja el extrañamiento que tiene lugar desde el renacimiento humanista de la retórica y la gramática con respecto a la lógica. Un motivo adicional es la justificada desconfianza frente a la abstracción que se lleva a cabo en la lógica del enunciado con respecto al acto de emisión y el contexto de habla:

> Mientras sólo se analice el pensamiento lógicamente y no el habla gramaticalmente, no se necesita en absoluto de la segunda persona [...] sólo se necesita distinguir lo que se expone de los

que lo exponen, no de un receptor que puede replicar[26].

Precisamente en la función expositiva del lenguaje se concentra Gottlob Frege, el matemático y lógico que no tiene contacto de ningún tipo con la tradición de Humboldt, Schleiermacher, Droysen y Dilthey. A pesar de sus interesantes observaciones sobre la fuerza asertórica, que tan sólo se da en el acto de afirmación de un enunciado, Frege se limita en lo esencial al análisis lógico de la forma de las proposiciones simples. La semántica formal separa la dimensión comunicativa del lenguaje en la que,

según Humboldt, residía la racionalidad del entendimiento del análisis lógico, y la deja en manos de una investigación de tipo empírico. Aunque Heidegger, de la misma forma que Frege, pasa por alto el planteamiento de Humboldt acerca de una pragmática formal. Heidegger ha seguido sólo una veta de la filosofía del lenguaje de Humboldt, la veta semántica. Pero no parte como Frege de la función expositiva, sino de la función de apertura del mundo del lenguaje, y se centra en el análisis semántico de las estructuras conceptuales y de los plexos de sentido que son inmanentes a la forma del lenguaje en cuanto tal.

De este modo, aunque partiendo de puntos contrapuestos, la filosofía analítica y la hermenéutica se han limitado al aspecto semántico, por una parte a la relación entre proposición y hecho, y por otra a la articulación conceptual del mundo que es inmanente a un lenguaje natural. Ambas corrientes utilizan otros instrumentos: los primeros los medios de la lógica, los segundos los métodos de una ciencia del lenguaje orientada al contenido. Pero una semántica holística dirigida al contenido lleva a cabo la misma abstracción que una semántica de los enunciados simples. Ambas consideran la pragmática del habla como algo

meramente derivado; en cualquier caso no cuentan con que las cualidades estructurales del habla discursiva pudieran hacer una contribución *propia* a la racionalidad del entendimiento.

Humboldt, por el contrario, esbozó un marco categorial que contempla tres planos de análisis. En el primer plano se trata el carácter constituidor del mundo que tiene el lenguaje, en el siguiente se trata la estructura pragmática del habla y del entendimiento, y, en tercer lugar, se trata la representación de hechos. Los planteamientos hermenéuticos o analíticos se mueven respectivamente en los planos primero o tercero. Ambos planteamientos, cada uno a su manera, se

declaran partidarios del primado de la semántica sobre la pragmática. Por lo tanto ambos se enfrentan al mismo problema: corregir, sin caer en falsas reducciones, la abstracción inicial. Con respecto a Heidegger por una parte, y a Frege por la otra, se podrían establecer las siguientes ganancias y pérdidas en relación con Humboldt.

(1) Según Humboldt entendemos una expresión lingüística cuando sabemos bajo qué circunstancias podemos servirnos de ella para entendernos acerca de algo en el mundo. Pero sólo con Frege se encuentra una explicación de la conexión interna entre significado

y validez en el plano de las proposiciones asertóricas simples. Frege considera las proposiciones como las unidades lingüísticas más pequeñas que pueden ser verdaderas o falsas. De esta forma el concepto semántico fundamental de «Verdad» puede servir para la explicación de los sentidos de las expresiones lingüísticas. El sentido de una proposición lo determinan exactamente las condiciones bajo las que la proposición es verdadera (o aquellas que la «hacen verdadera»). Al igual que Frege, Wittgenstein también entiende la proposición como expresión de sus condiciones de verdad: «Entender una proposición quiere decir,

si esa proposición es verdadera, saber lo que es el caso»[27]. Este rasgo inaugural ha tenido una serie de interesantes consecuencias.

Si solamente las proposiciones tienen un sentido bien determinado, porque sólo en esa forma puede llegar a expresarse un estado de cosas o un pensamiento completo, la significación de cada palabra por separado debe medirse por su contribución a la construcción de proposiciones verdaderas. Pero como las mismas palabras pueden servir para construir proposiciones completamente distintas, este «principio contextual» parece sugerir que todas las expresiones de un

lenguaje están ligadas entre sí por una compleja red de hilos semánticos. Una concepción holística del lenguaje de este tipo pondría de nuevo en cuestión la determinabilidad semántica de las oraciones simples. Por eso Frege defiende simultáneamente un «principio de composición» según el cual el significado de una expresión compleja es resultado de las significaciones de sus componentes. A este principio le corresponde en el *Tractatus* de Wittgenstein la idea de que un lenguaje lógicamente transparente, que cumpla exclusivamente la función de representar los hechos, debe estar formado a partir

de proposiciones atómicas compuestas de modo veritativo-funcional.

Otra consecuencia de la primacía de la oración sobre la palabra (o del juicio sobre el concepto) es el rechazo de la concepción tradicional según la cual los símbolos lingüísticos son esencialmente nombres de objetos. Frege analiza oraciones simples según el modelo de una función matemática a la que se pueden atribuir valores. De esta forma puede aclarar cómo dos actos distintos pueden engranarse entre sí, por una parte la predicación de cualidades, y por otra la referencia a objetos a los que son atribuidas esas cualidades. Y de la misma forma que la predicación no debe

ser asimilada a lo que se refiere, así tampoco se debe asimilar los predicados o los conceptos a los nombres. El «sentido» no debe ser confundido con la «referencia» ni el contenido de un enunciado con la referencia al objeto del que se dice algo. Pues sólo bajo estos supuestos podemos formular, si es posible, enunciados contradictorios sobre el mismo objeto y compararlos como tales enunciados unos con otros. Si no pudiéramos volver a reconocer los mismos objetos bajo distintas descripciones, no podría darse ninguna adquisición de conocimiento ni ninguna corrección de los lenguajes, y

tampoco las «aperturas del mundo» que ellos propician.

Los conceptos fundamentales de Frege «sentido», «referencia», «verdad» circunscriben el espectro de una discusión —que tiene amplias ramificaciones y que todavía perdura— acerca de la función expositiva del lenguaje y su relación con el mundo. El Frege tardío tuvo dificultades para precisar el lugar del lenguaje dentro de las coordenadas que representan los hechos, los contenidos del pensamiento y la ejecución de juicios, como muestra su altamente problemática doctrina de los tres reinos. Frege llevó a cabo —por la misma época que Husserl— una

convincente crítica al psicologismo contemporáneo; pero esta crítica sólo se lleva a cabo en serio con el giro que realiza Wittgenstein hacia una concepción transcendental del lenguaje y la materialización simbólica en el medio del lenguaje de «los pensamientos que son arrojados de la conciencia»[28]. Wittgenstein atribuye a un lenguaje universal lógico, que representa los hechos transparentemente, la cualidad de ser *constituidor del mundo*. Los límites del lenguaje «significan los límites de mi mundo», las proposiciones de la semántica lógica nos dejan ver la «estructura del mundo». En el lugar de las categorías del entendimiento, que

según Kant constituyen los objetos de la experiencia posible, aparece en Wittgenstein la forma lógica de las proposiciones elementales: «Dar la esencia de la proposición significa dar la esencia de toda descripción; o sea, la esencia del mundo»[29]. Sólo con este paso ratifica Wittgenstein el giro lingüístico introducido por Frege.

El análisis lógico del lenguaje debe su alcance filosófico a que reemplaza al paradigma de la conciencia y revoluciona sus fundamentos mentalistas. Russell y Carnap ligan todavía a una teoría empirista del conocimiento de tipo tradicional el método consistente en explicar las

formas de los pensamientos por medio de un análisis lógico de las formas del lenguaje. Esta comprensión *metodológicamente restringida* del análisis del lenguaje[30] no pone de ningún modo en cuestión el paradigma mentalista. Sólo la tesis de Wittgenstein de que la estructura de los enunciados proposicionales determina la estructura de los hechos posibles afecta de lleno a las premisas de la filosofía de la conciencia. Wittgenstein abandonó posteriormente, por razones fundadas, la concepción de un lenguaje universal como figura de los hechos. Pero siguió ateniéndose al carácter constituidor del lenguaje cuando trasladó la

espontaneidad transcendental desde la dimensión expositiva a la dimensión de la acción.

Wittgenstein sólo llevó a cabo una detallada crítica al mentalismo, después de haber sustituido el análisis de las formas lingüísticas propias de un pensar del entendimiento no reflexivo que lleva a cabo en el *Tractatus*, por las gramáticas de los juegos de lenguaje que son constitutivas de otras tantas formas de vida. De esta forma da a la intuitiva distinción de Frege entre «pensamientos» y «representaciones» una interpretación inequívoca. No podemos tener una «vivencia» del sentido de las proposiciones porque el

entender no es ningún proceso espiritual, sino que depende del saber seguir una regla: «Compara: “¿Cuándo han remitido tus dolores?” y “¿Cuándo has dejado de entender la palabra?”»[31]. Saber cómo se aplica un criterio es una capacidad de tipo práctico —algo así como entender cómo se juega al ajedrez —, pero no es un estado mental ni una propiedad psíquica.

(2) Heidegger llega por otros caminos a una crítica parecida a la filosofía de la conciencia. Sin tener en cuenta la filosofía del lenguaje, elabora una analítica existenciaria del *Dasein* humano. En el desarrollo de esta

analítica conecta de forma original motivos que había recibido de Dilthey y de Husserl. Estos motivos explican por qué una investigación planteada de una forma completamente distinta finalmente coincide con la idea de Humboldt de que «sólo hay mundo donde hay lenguaje».

Según la concepción de Dilthey las históricas ciencias del espíritu surgidas en el siglo XIX se habrían diferenciado de las ciencias de la naturaleza clásicas por haber desarrollado el tradicional arte de la interpretación de textos hasta convertirlo en un método de la interpretación del sentido. Su fin no es la explicación nomológica de procesos

empíricos, sino la comprensión de unos sentidos que están encarnados en las expresiones simbólicas, las tradiciones culturales y las instituciones sociales. Heidegger desliga la operación del comprender de su contexto metodológico y de su pretensión de ser una operación científica, y la radicaliza hasta convertirla en un rasgo fundamental del *Dasein* humano. A los seres humanos les es dado originalmente comprender el mundo y comprenderse a sí mismos en ese mundo: «En cada comprensión del mundo está comprendida también (la propia) existencia»[32]. *Ser y tiempo* debe traer

a concepto la estructura de esta previa comprensión del Ser y de sí mismo.

Para llevar a cabo esta empresa Heidegger hace suyos los elementos esenciales de la fenomenología transcendental de Husserl, después de haber sustituido el modelo fenomenológico de descripción de percepciones por el modelo hermenéutico de interpretación de textos: «El sentido metódico de la descripción fenomenológica es la interpretación (*Auslegung*)»[33]. El lugar de la perspectiva del observador, desde la cual se perciben los objetos, lo ocupa hora la perspectiva de un intérprete que hace inteligibles el sentido de los

enunciados y los contextos vitales de las personas. La fenomenología hemeneúticamente transformada no dirige su atención al contenido manifiesto de una emisión, sino al contexto que *acompaña* la realización de esta emisión. Husserl analizó la capa antepredicativa del horizonte compartido atemáticamente de los objetos percibidos como «un ámbito asociativamente estructurado de cosas dadas previamente (*Vorgegebenheiteri* de forma pasiva» y caracteriza el mundo que experimentamos en nuestra vida como «el fundamento universal de las creencias de la experiencia»[34]. Heidegger utiliza la riqueza de

diferenciaciones propia de la descripción fenomenológica para analizar esas totalidades referenciales que se le abren al hombre en su relación práctica con objetos y eventos de su entorno. Heidegger investiga la articulación lingüística de la comprensión previa del mundo al hilo de «el pretender» (*Vorhabe*), de lo que esperamos y de lo que anticipamos conceptualmente, en cuyo horizonte algo se nos hace inteligible en cuanto tal cosa. El fenómeno de esta «estructura previa del comprender» sitúa a Heidegger por detrás de la concepción transcendental del lenguaje de Humboldt[35]. Al mismo tiempo, del

sentido *a priori* de la imagen lingüística del mundo saca una consecuencia de considerable alcance filosófico.

Si, por ejemplo, al auto en el que finalmente llegan los invitados que esperamos le atribuimos la cualidad «azul», determinamos ese vehículo como algo azul. Heidegger distingue este «algo como algo predicativo» (*prädikativen als*) del «algo como algo hermenéutico» (*hermeneutische als*) que se deriva de una previa e implícita precomprensión del mundo en su totalidad. Nuestro mundo se articula según puntos de vista prácticos determinados gramaticalmente en distintos tipos de procesos y objetos, de

objetos animados e inanimados, de objetos encontrados o fabricados, de cuerpos que se mueven o son movidos, que nos aparecen a una luz distinta según sea de día o de noche. La estrategia desde la que Heidegger prejuzga todo es la subordinación de la estructura del «algo como algo predicativo» a la estructura del «algo como algo hermenéutico» procedente de la articulación categorial de los entes en su totalidad. Según esto sólo podemos atribuir a determinados objetos determinadas cualidades cuando éstos se nos hacen accesibles dentro de las coordenadas conceptuales de un mundo abierto lingüísticamente, es decir, como

objetos implícitamente ya interpretados, como objetos que en aspectos relevantes se nos «dan» ya categorizados. Con una estructuración *a priori* de los modos de ser, el lenguaje anticipa siempre ya la cuestión concreta de a qué entidades podemos atribuir aquí y ahora determinadas cualidades. El propio hablante sólo puede «descubrir» dentro de las vías semánticamente establecidas de antemano cuál de las posibilidades proyectadas de verdad se realiza en cada caso concreto.

Para Heidegger la pertinencia de un predicado a un objeto, y también la correspondiente verdad de una oración predicativa, es un fenómeno derivado

que depende de la «posibilitación de la verdad» (*Wahrheitsermöglichung*) en el sentido de una previa apertura del mundo como «acontecer de la verdad». Pero de esta forma se renuncia al sentido universalista de la verdad. Una «verdad» ontológica que cambia con el modo de apertura del mundo ya no puede presentarse más en singular «como una verdad única e indivisible». Sobre la «apertura» (*Erschlossenheit*) de determinados tipos de objetos decide más bien el *factum* transcendental de una apertura del mundo lingüística que en sí misma no es ni verdadera ni falsa, sino que simplemente «acontece».

En la primacía del «algo como algo hermenéutico» sobre el «algo como algo predicativo» se fundamenta la decisiva diferencia con la concepción semántica de la verdad. También para la concepción semántica de la verdad el sentido de una expresión lingüística determina las posibilidades de verdad de una oración formada con su ayuda. Pero con esto no se afirma que en el plano semántico se *decida previamente de forma irrevocable* a qué categoría de objetos corresponden determinadas cualidades. Mientras separemos la predicación de cualidades de la referencia a objetos y podamos reconocer los mismos objetos bajo

distintas descripciones, existe la posibilidad de ampliar nuestro saber sobre el mundo y en consecuencia revisar nuestro saber lingüístico.

Debido a que la hermenéutica filosófica ignora la legitimidad de la función cognitiva del lenguaje y el sentido propio de la estructura proposicional de la oración enunciativa, Heidegger se cierra las puertas a una explicación de la interacción entre el saber del mundo y el saber lingüístico. No tiene en cuenta en absoluto la posibilidad de una interacción entre el sentido *a priori* del lenguaje por una parte y los resultados de los procesos de aprendizaje intramundanos por otra, ya

que Heidegger concede a la semántica de las imágenes del mundo una primacía absoluta sobre la pragmática de los procesos de entendimiento. A diferencia de Humboldt, Heidegger transfiere el *locus of control* desde los *logros* (*Leistungen*) de los participantes en el discurso a los *acaeceres* (*Ereignisse*) de las aperturas lingüísticas del mundo. Los hablantes son prisioneros de su propio lenguaje, el lenguaje habla por medio de su boca[36]. El habla *verdadera* es únicamente una notificación del ser; por eso también el oír tiene preeminencia sobre el hablar: «El hablar es de suyo un oír. Es el oír el lenguaje que nosotros hablamos [...] Nosotros no sólo

hablamos un lenguaje, hablamos *desde* él»[37].

Wittgenstein llega también a un resultado parecido, aunque de forma menos engañosa. El giro pragmático desde la semántica veritativa hasta una teoría del comprender basada en una teoría de los usos del lenguaje —y desde un lenguaje universal que es la figura de los hechos a las gramáticas de los juegos de lenguaje— no significa solamente una bienvenida detranscendentalización del lenguaje. Con su acceso descriptivo al uso del lenguaje tal como funciona de hecho, Wittgenstein difumina y neutraliza simultáneamente la dimensión cognitiva

del lenguaje. Tan pronto como las condiciones de verdad que deben ser conocidas para poder usar correctamente oraciones asertóricas pueden obtenerse tan sólo a partir de la praxis *cotidiana* del lenguaje, desaparece la diferencia entre validez y vigencia social. Aquello por lo que estamos justificados se asimila a aquello a lo que meramente nos hemos acostumbrado. En la medida en que Wittgenstein transfiere la espontaneidad constituidora del mundo a la diversidad de los juegos de lenguaje y las formas históricas de vida, confirma el primado del sentido *a priori* sobre la constatación de hechos:

> Toda comprobación, toda afirmación o desmentido de un supuesto tiene lugar de antemano dentro de un sistema. Y ciertamente este sistema no es un punto de partida más o menos arbitrario o dudoso para todos nuestros argumentos, sino que pertenece a la esencia de aquello que denominamos un argumento[38].

Wittgenstein, al igual que Heidegger, cuenta con el trasfondo de una comprensión del mundo que, sin ser por sí misma verdadera o falsa, establece de antemano los criterios para los enunciados verdaderos o falsos.

III

Simplificando mucho, podemos caracterizar la historia de la filosofía teorética en la segunda mitad de nuestro siglo mediante dos corrientes principales. De un lado tenemos una especie de sinopsis de sus dos héroes Wittgenstein y Heidegger. El historicismo de segundo nivel de los juegos de lenguaje y la epocal apertura del mundo son la fuente de inspiración común para una teoría de la ciencia postempirista, una filosofía del lenguaje neopragmatista y para una crítica de la razón postestructuralista[39]. Por el otro lado tenemos la prosecución empirista de un análisis del lenguaje que parte de Russell y Carnap y se caracteriza por

una comprensión meramente metodológica del giro lingüístico. Esta corriente adquiere con las obras de Quine y Davidson prestigio e influencia a escala planetaria. Davidson asimila desde el principio el acto de comprender del participante en un diálogo a la interpretación teórica de un observador[40], para conseguir finalmente una concepción nominalista del lenguaje que antepone los idiolectos de los hablantes particulares al universo social de los sentidos lingüísticamente encarnados e intersubjetivamente compartidos[41]. De esta forma el lenguaje pierde el estatuto de un hecho

social que le había atribuido Humboldt con el concepto espíritu objetivo.

Pero en el contexto actual me interesa una tercera corriente en la que cabe incluir a autores con posiciones tan distintas como Putnam, Dummett o Apel. Estos autores comparten entre sí el hecho de tomarse en serio el giro lingüístico —entendido como un cambio de paradigma—, sin por ello pagar el precio de una equiparación culturalista de lo que es verdadero con un mero tener por verdadero. Es característica de esta corriente una doble toma de postura, por una parte, contra un tímido análisis del lenguaje que sólo pretende solucionar los venerables problemas de

Kant y Hume con nuevos medios[42], y, por otra parte, contra un particularismo semántico enemigo de la Ilustración que pasa por alto el autoentendimiento racional de los sujetos capaces de lenguaje y acción como seres racionales[43].

Estas dos líneas de pensamiento caracterizan ya el escrito de habilitación de Karl-Otto Apel elaborado a finales de los años cincuenta. En él Apel se vuelve contra una comprensión intencionalista del significado lingüístico y contra una concepción instrumentalista de la comunicación lingüística y recuerda la idea de Humboldt de que «cada comprensión del

mundo presupone también un sentido *a priori* sintético (no en forma de oraciones acabadas, pero sí en la forma de una sintaxis, de categorías, de conceptos, e incluso de significados de palabras)»[44]. Pero al mismo tiempo Apel previene también contra la tentación de autonomizar la función de apertura del mundo que cumple el lenguaje frente a la función cognitiva de exposición de los hechos. Por el contrario, él postula una «relación de complementaria presuposición» e «interpenetración» entre «una proyección de sentido» particular y la «forma de pensamiento estrictamente universal». De esta forma Apel se

aproxima a la arquitectónica kantiana de la Razón y el Entendimiento. A la Razón, en tanto que facultad de las ideas generadoras de mundo, le corresponde el *a priori* semántico de la imagen lingüística del mundo, el cual sólo mediante el Entendimiento, es decir, mediante el control basado en el éxito de la acción racional, encuentra acomodo en la vida de la sociedad. Mientras que el sentido «poiético» establece anticipadamente el sentido de determinadas formas de comprender, esta anticipación, por su parte, depende también de su realización en forma de «praxis» logradas[45]. De esta forma se aclara el problema de una «mediación»

entre sentido y praxis; pero queda todavía sin aclarar cómo funciona una mediación de ese tipo.

El mismo problema se plantea para Michael Dummett, que parte de una tradición completamente distinta, ajena a la tradición que parte de Humboldt. Dummett está de acuerdo con Wittgenstein en que los juegos de lenguaje proyectan horizontes de sentido compartidos intersubjetivamente y determinan formas culturales de vida. Los lenguajes como instituciones públicas que son se encuentran entrelazados con las prácticas establecidas de una comunidad lingüística. Pero en contra de la teoría

del significado como uso de Wittgenstein, que priva a las condiciones de verdad de su aguijón crítico y con ello le niega a la dimensión cognitiva del lenguaje su derecho propio, Dummett quiere hacer valer una semántica veritativa epistémicamente transformada. Si una oración es expresión de sus condiciones de verdad, debemos, si queremos entenderla, poder conocer las condiciones bajo las que esa oración *es* verdadera; no es suficiente con el conocimiento de las circunstancias observables que muestran los usos mediante los cuales un hablante *tiene* una oración *por verdadera*. El *conocimiento* de las condiciones de

verdad se basa en el conocimiento de las razones que nos dicen por qué estas condiciones de verdad, dado el caso, se cumplen. Debido a que existe una conexión interna entre las condiciones de verdad de un enunciado y las razones que podrían justificar su correspondiente pretensión de verdad, la praxis de la justificación, es decir, el juego de la argumentación adquiere, también para Dummett, una especial relevancia. Al juego de lenguaje del afirmar pertenece no sólo el formular y el impugnar, sino también la fundamentación o refutación de afirmaciones:

> El aceptar o rechazar una afirmación hecha por otro, el comprobar si ésta ha sido justificada, y el evaluar las circunstancias como justificadoras o no justificadoras de una afirmación hecha inmediata o posteriormente; todas éstas son actividades que deben ser descritas en cualquier intento de describir de forma completa la práctica del uso del lenguaje: todas ellas son componentes de esta práctica. Por otra parte, el que una afirmación satisfaga la condición bajo la cual *es* verdadera, no es en sí mismo un aspecto de su uso. La pregunta que se plantea aquí es si se debe, no obstante, apelar a ella para caracterizar la práctica lingüística[46].

La pragmática formal de aquel juego de lenguaje en el que los participantes

dan razones y se las exigen unos a otros brinda también a Dummett el punto de partida para una teoría del significado de la que se sirve contra el carácter *ad hoc* de una fenomenología lingüística que procede exclusivamente de forma descriptiva. A la idea de una pragmática transcendental de Karl-Otto Apel le subyace la misma intención.

(1) La situación del debate en Alemania después de la segunda Guerra Mundial era muy particular en la medida en que era necesario apropiarse de nuevo de la tradición analítica que aquí había quedado interrumpida[47]. Dentro de la profesión, Apel fue uno de los

primeros que, desde un punto de vista donde la hermenéutica había dejado su impronta, descubrió las convergencias entre las posiciones de Wittgenstein y Heidegger[48]. Cualquier réplica metacrítica a la crítica de la razón que lleva a cabo Heidegger debía enfrentarse, en primer lugar, con la forma actual que Hans Georg Gadamer había dado en su obra Verdad y *método* (1960), entonces recién aparecida, a la hermenéutica filosófica.

Gadamer no sitúa el análisis de la comprensión del sentido como hace Heidegger en el plano semántico de la apertura lingüística del mundo, sino en el plano pragmático que representa el

entendimiento entre un autor y un intérprete. Gadamer investiga la interpretación de textos canónicos de forma parecida a como lo hace Collingwood, es decir, siguiendo el hilo conductor de la pregunta y la respuesta propia de la lógica de la conversación. El diálogo representa el caso modelo del entendimiento entre los participantes en una conversación que mutuamente pretenden entenderse sobre algo. En el diálogo se entrecruzan la intersubjetividad de un mundo de la vida compartido que está anclado en perspectivas de la primera y la segunda persona —perspectivas que se refieren la una a la otra y son intercambiables

entre sí— y la referencia a algo en el mundo objetivo acerca del cual, precisamente, se está hablando. Al diálogo le es inherente una relación a lo objetivo, y dicha relación establece un vínculo interno entre el sentido y la posible verdad de lo dicho. De lo contrario Humboldt no habría podido conectar la ampliación del horizonte hermenéutico que supone el mutuo *comprender* con la esperanza de un *entendimiento* universal.

A primera vista parece que Gadamer rehabilita con la dimensión comunicativa del lenguaje también la dimensión universalista de la razón. Según su concepción el intento de

comprenderse mutuamente lleva a la ampliación y, finalmente, a la «fusión» de horizontes de comprensión inicialmente divergentes. Y esta dinámica de comprenderse recíprocamente se despliega, como Gadamer muy bien reconoce, dentro del marco de la lógica de un progresivo entendimiento sobre la cosa misma. Sin embargo, Gadamer saca consecuencias completamente distintas a Humboldt. Como sucede en el caso de Heidegger, la misma referencia a algo objetivo que se da en el diálogo, referencia que conduce el proceso de entendimiento, siempre tiene lugar solamente a partir de un consenso previo establecido por

tradiciones comunes. Las razones de por qué, incluso una hermenéutica que se ha planteado pragmáticamente, adquiere finalmente un «giro ontológico»[49] es algo que resulta inteligible cuando comprendemos los motivos de la empresa teórica de Gadamer.

Gadamer desarrolla su hermenéutica como respuesta a aquello que había preocupado a los contemporáneos desde la «Segunda consideración intempestiva» de Nietzsche: «el problema del historicismo». Gadamer quiere hacer frente al objetivismo de las ciencias del espíritu que, según él cree, pretende desligar las grandes tradiciones históricas de su contexto

para encerrarlas en museos, despojándolas de su intrínseco potencial de inspiración y neutralizándolas como «fuerza formadora». Por eso se inspira en el ejemplo de la apropiación de las obras clásicas, de obras de la literatura, del arte y la religión y de tradiciones dogmáticas en general, por ejemplo los textos jurídicos. Cuando se analizan obras clásicas, la reflexión sobre la situación hermenéutica de partida del intérprete puede poner de relieve esa idea que es crucial para Gadamer. La precomprensión que un intérprete aporta a un texto que precisa exégesis está ya, lo quiera el intérprete o no, penetrada y determinada por la misma historia de

influencias y efectos (*Wirkungsgeschichte*) del texto.

A partir de esta circunstancia se explica, en primer lugar, que el proceso de interpretación, es decir, la revisión de nuestra precomprensión en confrontación con el texto y la progresiva precisión de su comprensión en un diálogo virtual con su autor, sólo es posible a partir del fundamento que representan unas tradiciones comunes en las que las dos partes se encuentran inmersas ya de antemano. Y debido a que de esta forma el intérprete se encuentra inserto en el acontecer de la tradición, la interpretación de un texto ejemplar consiste, en segundo lugar, en

la aplicación de un saber superior a la situación actual. El trabajo hermenéutico puede de esta forma proseguir una tradición sin neutralizarla mediante su apropiación reflexiva ni dañar su carácter obligatorio. Como la hermenéutica propone la tarea, esencialmente conservadora, de un autoentendimiento ético de una comunidad de procedencia, el método de las ciencias del espíritu se basa, en tercer lugar, en un malentendido, el intento de asimilar las interpretaciones a los enunciados científicos. El aseguramiento hermenéutico del núcleo vivo de una tradición depende de algo dado de manera aproblemática como

«acuerdo sustentador». Y es precisamente este acuerdo el que articula de nuevo esa previa autocomprensión y comprensión del mundo de la propia comunidad lingüística. Por eso «verdad» y «método» forman una contradicción. El procedimiento metódico, que tiene como objetivo asegurar la verdad de los enunciados, solamente conseguiría desfigurar la verdad «manifiesta» del acontecer de la tradición.

El viejo principio hermenéutico que sostiene que se debe comprender a un autor *mejor* de lo que él se comprende a sí mismo lo reduce Gadamer al siguiente principio: comprender continuamente al

autor *de manera distinta*. En cambio, Apel insiste en que la hermenéutica en cuanto disciplina científica debe preservar la finalidad y el criterio del «mejor comprender». No se pueden poner de manifiesto las condiciones de un entender posible sin plantear al mismo tiempo «la cuestión metodológicamente relevante de la validez del comprender». Si no se quiere suprimir el concepto normativo de verdad en favor de un cambio epocal de aperturas del mundo que acontecen fácticametne, «debe ponerse a salvo la reflexión acerca de la validez en todo comprender»[50]. Apel quiere explicar con ayuda de los universales

pragmáticos la conmensurabilidad de las diferentes perspectivas lingüísticas del mundo. Para ello la idea que le guía es que el saber del lenguaje tiene que acreditarse indirectamente en relación con aquellas prácticas que él mismo hace posible en nuestro trato cognitivo con el mundo:

> La posibilidad de una acuñación previa de la comprensión del sentido subjetivo implica la posibilidad inversa de una reestructuración del componente semántico de los lenguajes «vivos» a través de una comprensión del sentido *pragmáticamente* lograda en el plano del uso del lenguaje[51].

(2) En la constelación intelectual de entonces era normal tratar la dimensión cognitiva del lenguaje bajo el doble aspecto del *conocimiento* científico y de la *ilustración*. La ilustración se diferencia de la ciencia mediante la referencia reflexiva al sujeto cognoscente; «no es fundamentalmente progreso del conocimiento, sino pérdida de la ingenuidad»[52]. Contra un Gadamer *anticientífico*, ¿se podría invocar con Popper el testimonio del proceso de aprendizaje de las ciencias experimentales?: ¿No se ha dado, a pesar de todo, un crecimiento acumulativo del saber? Y contra el *tradicionalista* Gadamer, ¿no se podría

con Adorno traer a colación el argumento de la crítica de las ideologías?: ¿El «acuerdo sustentador» que nos impone la historia efectual no nos impone también al mismo tiempo la violencia fáctica de los vencedores, violencia que destruye precisamente las condiciones para una comunicación libre de dominio? Y puesto que Gadamer desarrolló sus ideas a partir de una discusión del ideal metódico de las ciencias del espíritu, se puede entender la crítica a *Verdad y método* como un aspecto de la controversia acerca de *Explicación y comprensión*[53]. Las dos líneas de argumentación que representan la crítica de las ideologías y la crítica

de la ciencia se juntaron en una teoría de los intereses del conocimiento que, entretanto, la discusión especializada ya ha dejado atrás[54].

En nuestro contexto este intento sólo tiene interés en la medida en que en él se perfilan los esbozos de una hermenéutica transcendental o de una pragmática formal[55]. Apel se enfrenta al pluralismo de las supuestamente inconmensurables visiones del mundo con dos distinciones que afectan a su estrategia teórica. Apel distingue el sentido *a priori* semántico de las imágenes lingüísticas del mundo, que sólo se dan en plural, de los ámbitos objetuales de las ciencias de la

naturaleza y del espíritu cuya constitución está entrelazada con las estructuras generales de la acción racional con respecto a fines y de la interacción. Este *a priori* pragmático determina los objetos de la experiencia posible y a la vez el sentido categorial de enunciados sobre enunciados, por una parte, acerca de cosas y sucesos, y por otra, acerca de personas así como de sus manifestaciones y sus contextos. En segundo lugar, Apel distingue este *a priori de la experiencia* de un *a priori de la argumentación* que adquiere forma en los presupuestos pragmáticos generales de los discursos racionales en los que son examinadas las pretensiones

de verdad. Apel, de forma distinta a Kant, separa la *constitución de objetos* de la *reflexión sobre la validez*, en la medida en que diferencia las condiciones pragmáticas para la objetividad de los objetos posibles de las condiciones comunicativas para la realización efectiva de las pretensiones de validez[56].

En su interpretación pragmática de la reflexión sobre la validez Apel topa con las condiciones comunicativas para una búsqueda cooperativa de la verdad. Por esta razón Apel se sirve del modelo paradigmático desarrollado por Charles S. Peirce de una comunidad irrestricta de comunicación, según la cual los

investigadores justifican mutuamente sus afirmaciones falibles con la finalidad de alcanzar un entendimiento (por principio revisable) por la vía discursiva (siempre posible) de debilitar los argumentos contrarios con contrargumentos. Esta idea le ofrece no sólo un impulso para un concepto discursivo de verdad[57] el punto de partida para una ética del discurso que propone una lectura inter subjetiva del imperativo categórico. Mientras que Gadamer concibe el comprender hermenéutico de forma fundamentalmente aristotélica, como el autoentendimiento *ético* de una comunidad fundada por tradiciones

comunes, Apel hace valer una concepción kantiana de la *moral* donde la justicia ocupa un lugar central. Para Apel es el lenguaje, que ahora asume el lugar sistemático de una «conciencia en general» pragmáticamente transformada, la condición necesaria de «la posibilidad y validez del entendimiento y el autoentendimiento y merced a ello del pensamiento conceptual, del conocimiento objetivo y de la acción plena de sentido»[58].

(3) Este extenso programa está ciertamente inspirado por un concepto hermenéutico de lenguaje, pero, con excepción de una semiótica que conecta

con Peirce, le falta precisamente la parte esencial de una teoría del lenguaje: una teoría del significado, si entendemos esta expresión en el sentido de la tradición analítica. El punto de partida que representa una disputa *metodológica* acerca del papel y el alcance de la operación de comprender explica por qué Apel desarrolló en primer lugar su programa con conceptos tomados de la teoría del conocimiento para proseguirlo posteriormente con una teoría de la moral[59]. Sólo dentro del contexto de una teoría de la sociedad construida a partir de los conceptos complementarios de acción comunicativa y mundo de la vida[60]

resultan evidentes las carencias de una teoría del lenguaje en sentido estricto. Sin embargo, esta teoría del significado incorporaría de antemano dos decisiones previas: la primera sería la desconexión de la pragmática formal del entendimiento de las consecuencias particularistas de una semántica de la apertura lingüística del mundo; la segunda sería la diferenciación entre los planos del discurso y de la acción, a lo que habría que añadir una diferenciación posterior entre las dos pretensiones de validez susceptibles de hacerse efectivas discursivamente: verdad y rectitud moral. Quiero, para terminar, señalar por lo menos los principales

supuestos fundamentales de esta teoría formal-pragmática del significado; de esta forma podrá verse cómo desde una perspectiva hermenéutica se han asumido y elaborado los resultados de la filosofía analítica.

(*a*) La teoría de los actos de habla[61] desarrollada por Austin y Searle es apropiada para situarla junto con las ideas centrales de la teoría del significado de Dummett[62] en el marco de una teoría de la acción comunicativa[63]. En primer lugar, una observación acerca de la relación interna entre *significado* y *validez*. La

tesis de la semántica de Dummett, según la cual entendemos una oración cuando sabemos cómo podríamos fundamentar su verdad y qué consecuencias relevantes para la acción se seguirían si la aceptáramos como verdadera[64], presupone tomas de postura críticas, tomas de postura que un oyente exige de un hablante cuando lleva a cabo un acto de habla en el que pretende validez para el contenido de su manifestación (*Ausserung*). Un oyente entiende una manifestación cuando, por una parte, conoce el tipo de razones que hacen que la correspondiente pretensión de validez merezca reconocimiento inter subjetivo y, por otra, cuando sabe sacar las

consecuencias relevantes para la acción que se siguen de la aceptación de las pretensiones de validez[65]. La interna conexión entre el significado de una manifestación y las condiciones de su aceptabilidad racional es el resultado de una concepción pragmática del comprender y del entendimiento; según esta concepción el éxito ilocutivo de un acto de habla se mide por las tomas de postura afirmativas o negativas ante pretensiones de validez susceptibles de crítica.

(*b*) La comunicación orientada al entendimiento, que por sí misma tiene una naturaleza discursiva, está en sí misma diferenciada de acuerdo con los

planos que representan el *discurso* y la *acción*. Tan pronto como en la acción comunicativa, en el contexto de un mundo de la vida común, se problematizan las ingenuas pretensiones de validez más o menos dadas por supuestas y se convierten en objeto de una controversia llevada a cabo con razones, los participantes (aunque sea de forma rudimentaria) pasan de la acción comunicativa a otra forma de comunicación, a saber, a una praxis de la argumentación donde buscan convencerse mutuamente y también aprender unos de otros. Bajo los nuevos presupuestos comunicativos del discurso racional[66] las opiniones, que hasta

entonces pertenecían a ese trasfondo aproblemático que es el mundo de la vida, son examinadas bajo el punto de vista de su validez. En este tipo de discurso se diferencian los enunciados descriptivos acerca del mundo objetivo de los enunciados normativos acerca de la obligatoriedad del mundo social.

(*c*) El *mundo de la vida* estructurado lingüísticamente que, por así decirlo, queda a espaldas de los participantes y conforma a la vez el contexto de sus conversaciones y la fuente de los contenidos de su comunicación, debe distinguirse de la *presuposición formal* de un *mundo* objetivo y social que los participantes en la comunicación y los

actores realizan cuando se refieren lingüísticamente a algo en el mundo o, en general, cuando tratan prácticamente con él. Lo que una vez fue concebido desde el punto de vista de la teoría del conocimiento como la constitución de dos ámbitos objetuales se transforma ahora, en la pragmática formal, en unos sistemas de referencia puramente formales que hay que suponer o «mundos». Constituyen el sistema de referencia gramatical para todo lo que, en general, podemos encontrarnos en el mundo. Por lo tanto se trata de un marco de referencia —no definido en cuanto a contenidos sustantivos—, ya sea para objetos posibles, acerca de los cuales en

actitud objetivadora enunciamos hechos, o para posibles relaciones interpersonales y normas, para las cuales en actitud performativa pretendemos obligatoriedad.

(d) Queda todavía por analizar la cuestión de cómo los universales pragmáticos que son constitutivos para la acción dirigida al entendimiento, el discurso racional y la referencia al mundo de los enunciados, pueden hacer añicos el etnocentrismo de las imágenes lingüísticas del mundo y de los mundos de la vida estructurados lingüísticamente. La dimensión comunicativa del lenguaje no posee por sí misma, como ya hemos podido ver en

Gadamer, un potencial universalista. Los resultados de los procesos de aprendizaje que continuamente tienen lugar en el interior de un horizonte de significados particular sólo pueden modificar los límites del mismo mundo abierto lingüísticamente si el *saber del mundo* no sólo se hace posible por *el saber lingüístico*, sino también si el saber del mundo permite que podamos revisar nuestro saber lingüístico. La posibilidad de revisar nuestro saber lingüístico se explica a partir de la elaboración discursiva de experiencias referidas a la acción que hacemos, o bien en el trato pragmático con un mundo objetivo que presuponemos como

idéntico e independiente, o bien en el trato interactivo con los miembros de un mundo social que presuponemos común. Si las experiencias que hacemos con el mundo anuncian el desmoronamiento de inveteradas prácticas, se puede poner en marcha una profunda revisión —que afecte incluso al saber lingüístico mismo — de supuestos y expectativas normativas de comportamiento.

(e) En estos desengaños se pone de manifiesto un fracaso *realizativo* con el mundo que difícilmente puede ser negado. Este fracaso puede ser debido a la resistencia que ofrece un mundo objetivo (que ha dejado de colaborar), o a la oposición del espíritu objetivo de

una forma de vida extraña, es decir, normativamente disonante. En este contexto aparece de nuevo, aunque de otro modo, la distinción entre discurso y acción, no como una diferencia *interna al propio lenguaje* entre diferentes niveles de comunicación, sino como una diferencia *entre* el lenguaje y la acción no lingüística (aunque estructurada proposicionalmente). Las pretensiones de validez que se ponen de manifiesto tanto en los contextos en los que se impone un dominio de la realidad dirigido a fines o en la interacción dirigida por normas, son tematizadas como tales mediante el discurso, es decir, se las somete a examen o se las

revisa. Mientras que la actitud hipotética de los participantes en el discurso precisa todavía de fantasía abductiva para aprender *del mundo* y corregir prejuicios empíricos, la forma de comunicación de los discursos racionales —con su capacidad para ir más allá del contexto concreto— posee una significación inmediata para el *aprendizaje que hacemos unos de otros*. El descentramiento de la perspectiva del mundo de la vida que cabe esperar del discurso fomenta, en caso de conflictos de acción moralmente relevantes, aquella mutua ampliación del horizonte de las propias orientaciones de valor que es necesaria para alcanzar —a

través de valores cada vez más generalizados— unas normas comúnmente reconocidas.

(*f*) Un planteamiento formal-pragmático como éste desarrolla el concepto de lenguaje a partir del concepto de entendimiento discursivo entre participantes en un diálogo que sostienen respecto a sus manifestaciones pretensiones de validez susceptibles de crítica. Las pretensiones de validez que pueden hacerse efectivas cognitivamente se diferencian en dos aspectos: reclamamos *verdad* para nuestros enunciados sobre cosas y acontecimientos en el mundo objetivo, y *corrección normativa* para los

enunciados acerca de las relaciones interpersonales y las expectativas normativas que pertenecen a un mundo social sólo accesible en actitud performativa. La función cognitiva del lenguaje alcanza una relativa independencia con respecto a la función de apertura del mundo, precisamente en el ámbito de los procesos de aprendizaje sociales y morales, así como también dentro de la dimensión («cognitiva» en sentido restringido) del dominio de la realidad externa. Por eso una teoría de la acción comunicativa que se base en esta concepción del lenguaje puede conectarse con una teoría materialista de la sociedad. Una teoría

de la sociedad que pueda dar cuenta del sentido propio de los procesos de aprendizaje intra-mundanos conduce a una diferenciada valoración de la modernización social y cultural, y se opone, en cualquier caso, a una devaluación global de la modernidad en el sentido de una crítica totalizadora de la razón[67].

(4) No me he referido todavía a la diferencia fisionómica más llamativa entre las tradiciones hermenéutica y analítica. A una filosofía del lenguaje analítica que se limite, más o menos, al núcleo de problemas heredados de la teoría del conocimiento, le falta, en

general, la sensibilidad y el acceso adecuado a las cuestiones relativas al diagnóstico de la modernidad. Debido a estas carencias, el discurso filosófico de la modernidad se ha convertido, desde Hegel, en un dominio de la denominada filosofía continental. A este respecto, la contraposición entre corrientes continentales y analíticas —una contraposición que en otros aspectos ya resulta obsoleta— tiene cierto sentido[68]. Las mismas reflexiones de Wittgenstein sobre el espíritu de la época —sus convicciones anticientifistas, su crítica de la ciencia y la técnica, su escepticismo ante el progreso, su aversión a la sociología, la

contraposición entre *Kultur* y *Zivilisation*, el desprecio del «talento» y la sensatez frente al «genio», en una palabra: los elementos básicos de una ideología muy alemana que le diferencian negativamente de su maestro Bertrand Russell[69]— quedan como ornamentos meramente privados que, en cualquier caso, no poseen ninguna influencia en su inimitable obra filosófica.

En Heidegger, por el contrario, la crítica de la cultura penetra completamente su filosofía. El mismo autor de *Ser y tiempo*, con el gesto grave de críticos de su propia época como Aristóteles y Kierkegaard, es capaz de

juntar una metafísica prekantiana y una ética postkantiana. Después de la *Kehre*, sus iluminadoras decontrucciones del cartesianismo y la discusión con la obra de Nietzsche son las que han inspirado su crítica a la ciencia, a la técnica y a los rasgos totalitarios de nuestra época, crítica que ha tenido una amplia repercusión. La crítica de Heidegger retoma temas que desde una perspectiva crítica parecida ya habían tocado Max Weber y Georg Lukács, aunque tratados de otra forma. Al llevar a cabo su análisis de la modernidad con los medios de la crítica de la metafísica, Heidegger nos proporciona el equivalente idealista de la crítica de la

cosificación materialista. En nuestro contexto me interesa sobre todo el carácter homogeneizador y a la vez fatal que Heidegger diagnostica como destino de la modernidad. El diagnóstico —basado en una subjetividad autoafirmativa que cosifica todo a su alrededor— no es como tal original. Es el reflejo especular de la *Dialéctica de la Ilustración*. El ingrediente que añade Heidegger consiste en la estilización del fenómeno de una autoconservación que ha devenido salvaje hasta convertirlo en una fatalidad de la fuerza del destino que irrumpe en la historia. Heidegger entiende estos fenómenos —de los que la modernidad permanece prisionera—

como síntomas de una compresión y autocomprensión del mundo avasalladora que anula todas las diferencias.

La «técnica» sólo puede adquirir los rasgos de este «destino del ser», ya que la crítica de la metafísica, con cuyos medios Heidegger hace frente al pensamiento filosófico centrado en el sujeto, se apoya en la concepción del lenguaje como apertura del mundo. Si evitamos la hipostatización de la función de apertura del mundo del lenguaje podemos alcanzar una imagen diferenciada de la modernidad. Tan pronto admitimos una dialéctica entre apertura del mundo y procesos de

aprendizaje intramundanos, se desmorona el carácter monolítico y prisionero del destino de una visión del mundo que todo lo prejuzga. Al mismo tiempo el diagnóstico de la modernidad pierde su carácter idealista, puesto que las patologías de la modernidad ya no pueden remitirse por más tiempo a la semántica de una comprensión del mundo inevitablemente deformada. Esto justifica una última ojeada retrospectiva a Humboldt.

Humboldt no ha proporcionado ninguna contribución propia a la crítica de la modernidad. Sin embargo, sí vio las consecuencias disfuncionales de un bloqueo de la función de integración

social que tiene el entendimiento lingüístico. En la acción comunicativa se entrelazan la individualización y la socialización[70]. El lenguaje «une en la medida en que individualiza» y preserva a los sujetos socializados comunicativamente «de la degradación que supone el aislamiento»[71]. Desde este punto de vista pueden entenderse determinadas patologías sociales como desajustes de una integración social comunicativamente mediada. Y puesto que se trata de analizar y explicar las pautas de una comunicación sistemáticamente distorsionada, la filosofía pierde su exclusiva competencia. Mientras el diagnóstico de

la modernidad de Heidegger es llevado a cabo sólo con la fuerza de la filosofía, la filosofía del lenguaje de Humboldt fomenta la división del trabajo con una teoría de la sociedad que se toma en serio un mundo de la vida —que se reproduce a través de la acción comunicativa— del que mana la solidaridad social, y sabe también que esta solidaridad está constantemente en peligro de ser avasallada y destruida por los otros dos mecanismos de integración social: los mercados y las burocracias[72]. Desde esta perspectiva la modernidad no se encuentra amenazada por la ineludible evocación de un destino del ser tan indeterminado

como infausto, sino por los imperativos sistémicos, sobre todo de tipo económico, que agotan los recursos de solidaridad social del mundo de la vida.

2

RACIONALIDAD DEL ENTENDIMIENTO. ACLARACIONES AL CONCEPTO DE RACIONALIDAD COMUNICATIVA DESDE LA TEORÍA DE LOS ACTOS DE HABLA

A Herbert Schnädelbach, en su 60 aniversario

Herbert Schnädelbach ha aportado una objeción digna de ser tenida en cuenta contra mi intento de analizar el concepto de racionalidad comunicativa basado en

la posibilidad de fundamentar y criticar las expresiones lingüísticas y, con ello, otorgar un papel clave a la racionalidad procedimental encarnada en la práctica argumentativa. Schnädelbach cree que puede admitirse que todas las manifestaciones racionales «pueden ser en principio defendidas (en conexión argumentativa con su forma de exposición lingüística) cuando alguien las pone en cuestión; pero con esto no se dice nada respecto a que aquello que está en la base de la argumentación deba mostrar en sí mismo forma argumentativa para poder ser tenido como racional; la racionalidad argumentativa o discursiva (Habermas)

es solamente un ámbito parcial [de todo el espectro de la racionalidad]. La fijación en un modelo de racionalidad basado exclusivamente en la fundamentación induce al error de tener por irracional todo aquello que no esté plenamente desempeñado argumentativa o discursivamente, con lo que la esfera de lo irracional se ampliaría de un modo gigantesco. También es racional la capacidad de examinar la realidad (Freud), de aprender de los errores y faltas (Popper), de resolver problemas en contextos de acción retroalimentados (Gehlen) o la elección teleológica de medios (M. Weber), y podrían añadirse otros muchos ejemplos notables; ninguno

de ellos se adecúa al esquema de la “fundamentación” o de la “resolución discursiva de pretensiones de validez” (Habermas)».[1]

Schnädelbach mismo entiende la racionalidad como una disposición de la razón; una disposición que puede captarse por medios descriptivos y que es propia de los sujetos capaces de conocer, hablar y actuar[2]. Sin embargo, frente a la racionalidad discursiva, no opone simplemente la racionalidad —genéricamente atribuida— de las personas (que puede identificarse en virtud de sus correspondientes manifestaciones), sino que opone la idea de un «tener reflexivo» de estas

manifestaciones: aquello que sabemos, hacemos y decimos es racional solamente si somos conscientes, al menos implícitamente, de *por qué* nuestras creencias son verdaderas, nuestras acciones correctas y nuestras expresiones lingüísticas válidas (o capaces de obtener las finalidades ilocutivas o perlocutivas pretendidas con ellas):

> La figura del «tener reflexivo» como característica básica de la racionalidad en general, puede ser precisada en virtud de la tematización autorreferencial de [...] los resultados desde la perspectiva de la primera persona del singular o del plural; sólo es racional quien puede decir «yo» o

> «nosotros» y puede tematizar aquello que es o aquello que hace y atribuírselo a sí mismo[3].

Con ello Schnädelbach se sitúa en la tradición de la filosofía de la consciencia. Pero después del giro lingüístico tenemos buenas razones para seguir una propuesta de G. H. Mead y explicar la relación reflexiva del sujeto que conoce, actúa y habla —es decir, la relación de la primera persona «consigo misma»— a partir de la adopción de la perspectiva que tendría *una segunda* persona «sobre mí». De modo que la relación *reflexiva* con uno mismo que Schnädelbach destaca como característica básica de la racionalidad

sería dependiente de la relación entre participantes en la argumentación: no hay ninguna reflexión que no pueda reconstruirse como un discurso interno. La actitud reflexiva respecto a las propias manifestaciones tiene lugar según el modelo de la actitud que tendrían otros participantes en la argumentación respecto a la validez problemática de las expresiones propias. La reflexión se produce también gracias a una relación dialógica previa y no se mueve en el vacío de una interioridad constituida al margen de toda comunicación[4]. La tematización discursiva de pretensiones de validez —por la que se mide la racionalidad de

nuestras manifestaciones— y el «tener reflexivo» de estas manifestaciones se hallan en una relación complementaria: se *remiten* unas a otras. No considero prometedora la propuesta de referir la racionalidad a una disposición de las personas racionales.

Pero con ello no se elimina la objeción contra la preeminencia de la racionalidad discursiva encarnada en la práctica argumentativa. Retomando la crítica de Schnädelbach, en lo que sigue parto de la base de que si aplicamos el predicado «racional», ante todo, a nuestras creencias, acciones y expresiones lingüísticas es porque con la estructura preposicional del

conocimiento, con la estructura teleológica de la acción y con la estructura comunicativa del habla topamos con *diferentes raíces de la racionalidad*. Y parece que éstas no tienen una raíz común, al menos ni en la estructura discursiva de la práctica argumentativa ni en la estructura reflexiva de la relación que con sí mismo tiene un sujeto que participa en discursos. Ocurre más bien que la estructura discursiva funda, bajo las ramificadas estructuras de la racionalidad del saber, de la acción y del habla, un conjunto coherente en tanto que *hace converger*, en cierta medida, estas raíces proposicional, teleológica y

comunicativa. En un modelo como éste de estructuras *ensambladas* la racionalidad discursiva debe su posición preeminente no a su capacidad y prestaciones fundamentadoras, sino a sus prestaciones integradoras.

Si de entrada nos guiamos por esta imagen, obtenemos una consecuencia destacable. Dado que la práctica argumentativa es, por decirlo así, una forma reflexiva de la acción comunicativa, la racionalidad fundamentadora encarnada en el discurso se asienta en cierta forma en la racionalidad comunicativa encarnada en las acciones cotidianas; pero, no obstante, ésta se halla al mismo nivel

que la racionalidad epistémica y la racionalidad teleológica. La racionalidad comunicativa no constituye una estructura *omniabarcante*, sino una de las tres estructuras centrales que, sin embargo, están entrelazadas mediante la racionalidad discursiva (que surge de la racionalidad comunicativa). No obstante, esta imagen no debe malentenderse en términos mentalistas. Ni la racionalidad epistémica ni la teleológica tienen naturaleza prelingüística, de la misma forma que la racionalidad comunicativa no puede equipararse en absoluto con la racionalidad encarnada lingüísticamente.

Quisiera aclarar todo este complejo, presentado hasta aquí de modo intuitivo, con algunas observaciones (I). Quiero explicar cómo las distintas estructuras de la racionalidad se ensamblan unas con otras en el medio lingüístico; y lo haré a través de las distintas modalidades de uso del lenguaje (II), así como a partir de los correspondientes tipos de acción (III). Finalmente me ocuparé de la compleja relación entre lenguaje y racionalidad comunicativa (IV). De estas reflexiones se obtienen dos consecuencias —que menciono en el Apéndice— importantes para la teoría pragmática del significado.

I. LAS TRES RAÍCES DE LA RACIONALIDAD

A fin de obtener una visión general provisional abordaré (1) la relación complementaria entre estructura discursiva y reflexión (o la autorreferencia como una condición para la racionalidad de las personas), para acto seguido considerar las estructuras centrales o nucleares (2) del saber, (3) de la actividad teleológica y (4) de la comunicación.

1. *Racionalidad discursiva y reflexión*

La racionalidad de una persona se mide en función de que se exprese racionalmente y que pueda dar cuenta, en actitud reflexiva, de sus manifestaciones. Una persona se expresa racionalmente en la medida en que se guía, realizativamente, por pretensiones de validez; decimos no sólo que se comporta racionalmente, sino que ella misma *es* racional cuando puede dar explicaciones de su guiarse mediante pretensiones de validez. Denominamos este tipo de racionalidad

responsabilidad o capacidad de dar cuenta de los propios actos.

La responsabilidad presupone una relación reflexiva de la persona con aquello que cree, hace o dice; esta capacidad está entrelazada, gracias a las autorreferencias correspondientes, con las estructuras centrales del saber, de la actividad teleológica y de la comunicación. La autorrelación epistémica significa una actitud reflexiva del sujeto cognoscente respecto a sus propias creencias y convicciones: La autorrelación técnico-práctica significa una actitud reflexiva del sujeto que actúa respecto a su actividad finalista, sea ésta una

intervención instrumental en el mundo objetivo o el trato —guiado exclusivamente por el éxito— con otros sujetos que aparecen como oponentes en el mundo objetivo. (Aquí entiendo por «mundo objetivo» el conjunto de entidades sobre las que es posible hacer enunciados verdaderos.) La autorrelación práctico-moral del agente que actúa comunicativamente exige una actitud reflexiva respecto a las propias acciones reguladas por normas, del mismo modo que la autorrelación existencia! exige una actitud reflexiva respecto al proyecto de vida propio en el contexto de una historia individual entrelazada con formas de vida

colectivas ya dadas. Que una persona, en estas distintas dimensiones, pueda distanciarse de sí misma y de sus manifestaciones es, por lo demás, una condición necesaria de su *libertad*.

La libertad se diferencia según las distintas autorreferencias del sujeto que conoce y actúa. La libertad de reflexión, en el sentido de una absoluta apertura cognitiva, exige liberarse de la perspectiva egocéntrica del participante que se halla inmerso en contextos de acción: aquella libertad que tradicionalmente vinculamos con la actitud teórica. La libertad de arbitrio (*Willkürfreiheit*) consiste en la capacidad de elección racional, es

decir, poder actuar así o de otra manera, o establecer un nuevo principio en la cadena de acontecimientos. Siguiendo a Kant, denominamos libertad de la voluntad (*Willensfreiheit*) o autonomía a la capacidad de autovinculación de la propia voluntad por convicción moral. La libertad ética posibilita, finalmente, el proyecto consciente y la estabilización de una identidad del Yo. Estas libertades son ciertamente disposiciones que pueden atribuirse a una persona; pero las autorreferencias correspondientes se deben en cada caso a la adopción e interiorización, por mí y en mí, de la perspectiva de los otros participantes en la argumentación: en la

autorrelación epistémica y en las distintas autorrelaciones prácticas me apropio, como primera persona, de la perspectiva de la segunda persona desde la cual los oponentes —es decir, los otros participantes en discursos (teóricos, pragmáticos, morales o éticos)— se enfrentan a mis manifestaciones. Por consiguiente, en la reflexión de personas racionales —que toman distancia respecto a sí mismas— *aflora* en general aquella racionalidad que es inherente a la estructura y al proceso de la argumentación. Pero al mismo tiempo se muestra que en el plano integrador de la reflexión y el discurso las tres racionalidades

parciales del conocer, el actuar y el hablar corren parejas y constituyen todo un síndrome.

2. *Racionalidad epistémica*

Nuestro saber se construye a partir de proposiciones y juicios, unidades elementales que pueden ser verdaderas o falsas; en virtud de su estructura proposicional, el saber tiene indefectiblemente una naturaleza lingüística. Esta estructura puede ser analizada a partir de las oraciones asertivas. No voy a entrar aquí, sin

embargo, en la semántica de estas oraciones o en el sentido pragmático de los actos de referencia y predicación.

Para saber algo en sentido explícito no es suficiente el mero conocimiento de los hechos que podrían ser reproducidos en juicios verdaderos. *Conocemos* hechos y tenemos un saber de ellos sólo cuando sabemos, al mismo tiempo, por qué los juicios correspondientes son verdaderos. En otro caso hablamos de saber intuitivo o saber implícito, de un saber «práctico», de *cómo* se hace algo. Uno puede muy bien entender de algo o ser experto en algo sin necesidad de saber *qué* es lo que constituye estas competencias. Por el contrario, el

expreso «saber que» va ligado implícitamente al «saber por qué» y remite por tanto a justificaciones potenciales. Quien cree disponer de un saber presupone la posibilidad de una resolución o desempeño discursivo de la correspondiente pretensión de verdad. Dicho de otra forma: pertenece a la gramática de la expresión «saber» el que todo lo que sabemos pueda ser criticado y fundamentado.

Esto no significa, naturalmente, que las creencias racionales o las convicciones estén siempre compuestas de juicios verdaderos. Quien comparte ideas que resultan ser falsas no es *eo ipso* irracional; irracional es aquel que

defiende dogmáticamente sus creencias y que se aferra a ellas a pesar de ver que no las puede fundamentar. Para calificar una creencia como racional es suficiente que pueda ser sostenida como verdadera, basándose en buenas razones, en el contexto dado de justificación, es decir, que pueda ser racionalmente aceptada. En sociedades postradicionales o bajo las condiciones del pensamiento postmetafísico todo saber ha de considerarse —desde la perspectiva de una tercera persona— como falible (esto también pertenece hoy a la gramática del término «saber»), incluso a pesar de que, en actitud realizativa, desde la perspectiva de los

participantes no podamos evitar el sostener como *incondicionalmente* verdadero el saber afirmado. A pesar de esta naturaleza «platónica» del saber, la racionalidad de un juicio no implica su verdad, sino sólo su aceptabilidad fundamentada en un contexto dado.

Por descontado que el «tener reflexivo» de juicios verdaderos no sería posible si no pudiéramos *exponer* nuestro saber, es decir, si no pudiéramos expresarlo *en oraciones*, y si no pudiéramos corregirlo y ampliarlo, es decir, si no pudiéramos también *aprender* mediante nuestro trato práctico con una realidad que a menudo se nos resiste. En este sentido, la racionalidad

epistémica está *entrecruzada* con el uso del lenguaje y con la acción[5]. Hablo de una estructura epistémica *central* o *nuclear*, porque la estructura proposicional depende de su incorporación en el lenguaje y el habla: ella misma no constituye ninguna estructura *autoportante*. Sólo la representación lingüística de lo sabido y la confrontación del saber con una realidad frente a la cual toda expectativa fundamentada puede fracasar, hacen posible tratar el saber de un modo racional.

Por un lado, sólo podemos procesar operativamente nuestro saber —es decir, precisarlo, elaborarlo, reconstruirlo y

sistematizarlo, examinar su consistencia y coherencia— si adopta una forma simbólicamente comprensible. (En el nivel reflexivo de la ciencia, donde se trata de plantear teorías, la necesidad de una organización lingüística del saber —dado el caso, mediante el uso de lenguajes formales— es algo evidente.) Por otra parte, como ya destacaron correctamente Peirce y el pragmatismo, debemos hacer un uso práctico de nuestro saber e implementarlo en acciones guiadas por una finalidad y controladas por el éxito, a fin de poder aprender de las experiencias negativas. Aprendemos de los desengaños en la medida en que procesamos los

resultados sorprendentes mediante nuestra capacidad para juzgar abductivamente, revisando así el saber que se ha vuelto problemático. (En el nivel reflexivo de la ciencia este tipo de desengaños, que posteriormente hay que elaborar productivamente, se generan a propósito metódicamente; el marco de acción de esas evidencias que ayudan a la falsación se pone de manifiesto especialmente en la acción experimental[6].)

3. *Racionalidad teleológica*

Toda acción es intencional; una acción puede entenderse como el llevar a cabo la intención de un actor que decide según su libre arbitrio. La acción tiene una estructura teleológica, pues toda intención de actuar apunta a la realización de una finalidad establecida. La racionalidad de la acción no se mide, tampoco, por el hecho de si la situación fácticamente generada en el mundo como consecuencia de la acción coincide con la situación que se pretendía y satisface las correspondientes condiciones de éxito; la racionalidad de la acción se mide por si el sujeto agente ha *obtenido* este resultado en virtud de unos medios elegidos y aplicados deliberadamente (o

si, bajo circunstancias correctamente percibidas, normalmente hubiera podido obtenerlo). Así pues, un agente que ha conseguido con éxito el resultado pretendido ha actuado racionalmente si: (*a*) sabe por qué su acción ha tenido éxito (o por qué en circunstancias normales habría podido realizar la finalidad establecida) y (*b*) si este saber motiva al agente (al menos parcialmente) de tal forma que éste ejecuta su acción por motivos que, al mismo tiempo, podrían explicar su posible éxito.

La reflexión que puede al mismo tiempo motivar y justificar una acción racional tiene, en el caso más simple, la

forma de una inferencia práctica: dadas ciertas preferencias, *A* tiene la intención, en la situación S, de producir un estado *p*; bajo unas circunstancias dadas, *A* considera la puesta en práctica de los medios *M* como satisfacción de una condición necesaria —o incluso suficiente— para producir *p* con una determinada probabilidad; así pues, *A* ejecuta la acción que pone en práctica los medios elegidos[7]. Hemos visto que el saber, en sentido estricto, requiere un «tener» reflexivo de ese saber, referido a posibles justificaciones; en correspondencia con ello, también la acción teleológica exige un «tener» reflexivo —apropiado para posibles

justificaciones— de la decisiva intención de actuar, o sea, un cálculo relativo al éxito de la acción. De nuevo existe un plexo de referencias mutuas entre la racionalidad de la acción y el foro de un discurso en el que pueden examinarse las razones que, *ex ante*, son determinantes para la decisión del agente. La teoría de la elección racional se ocupa precisamente de estos aspectos —que permiten construir modelos— de los problemas de decisión que se plantean a sujetos que actúan guiados, de modo egocéntrico, por sus propias preferencias y expectativas de éxito.

También la racionalidad de la actividad teleológica está entrelazada

con las otras dos estructuras centrales del saber y del habla. Pues las reflexiones o consideraciones prácticas a partir de las cuales se lleva a cabo un plan de acción racional dependen de la aportación de informaciones fiables (ya sea sobre los sucesos que cabe esperar en el mundo o sobre la conducta y las intenciones de otros actores); ello es así incluso a pesar de que, en general, los agentes que actúan en términos de racionalidad finalista deben contentarse con informaciones muy incompletas. Por otra parte, tales informaciones sólo pueden procesarse inteligentemente —es decir, referirlas a máximas de decisión y a finalidades que, a su vez, se

seleccionan a la luz de las preferencias propias— en el medio de la representación lingüística. Esto resulta evidente en la resolución teórica de problemas de toma de decisiones complejos. Pero también las intenciones de acción elementales y las inferencias prácticas simples están estructuradas lingüísticamente. De la misma forma que el saber proposicional depende del uso de oraciones asertivas, la acción intencional depende de oraciones de intención.

4. *Racionalidad comunicativa*

Hay una racionalidad peculiar, inherente no tanto al lenguaje *per se,* sino al uso comunicativo de expresiones lingüísticas, que no puede reconducirse ni a la racionalidad epistémica del saber (como cree la semántica veritativa clásica) ni a la racionalidad teleológica de la acción (como supone la semántica intencionalista). Esta *racionalidad comunicativa* se expresa en la fuerza unificadora del habla orientada al entendimiento, la cual asegura a los hablantes un mundo de la vida inter subjetivamente compartido y, con ello, un horizonte dentro del cual todos pueden referirse a un mundo objetivo que es el mismo para todos ellos.

El uso comunicativo de expresiones lingüísticas no sirve solamente para expresar las intenciones de un hablante, sino también para representar estados de cosas (o suponer su existencia) y para establecer relaciones interpersonales con una segunda persona. Aquí se reflejan los tres aspectos del entender-*se-con alguien-sobre algo*. Lo que el hablante quiere decir mediante una expresión está conectado tanto con lo que se dice literalmente en ella como con la acción como la cual debe entenderse lo dicho. Así pues, existe una relación ternaria entre el significado de una expresión lingüística y (*a*) lo que con ella *se quiere decir*, (*b*) lo que en

ella *se dice* y (*c*) *el modo de su uso* en el acto de habla. Con su acto de habla el hablante persigue el objetivo de entenderse con un oyente sobre algo. Este objetivo, que llamamos ilocutivo, tiene dos niveles: ante todo el acto de habla debe ser entendido por el oyente y después, en la medida de lo posible, ser aceptado por él. La racionalidad del uso del lenguaje orientado al entendimiento depende, pues, de si los actos de habla son comprensibles y aceptables, de modo que el hablante consiga sus fines ilocutivos (o los podría conseguir en condiciones normales). De nuevo, llamamos racionales no solamente a los actos de habla válidos, sino a todos los

actos de habla comprensibles, respecto a los cuales el hablante puede, en las circunstancias dadas, cargar con una garantía *creíble* respecto a su contenido, en el sentido de que las pretensiones de validez sostenidas mediante el acto de habla podrían, en caso necesario, hacerse efectivas discursivamente. También aquí existe una relación interna entre la racionalidad de un acto de habla y su posible justificación. Es solamente en el marco de argumentaciones donde las pretensiones de validez sostenidas implícitamente con un acto de habla sólo pueden, como tales, ser tematizadas y sometidas a examen mediante razones.

Los objetivos ilocutivos no pueden describirse como estados que pueden producirse mediante intervenciones en el mundo objetivo. Por eso no podemos concebir los objetivos ilocutivos —es decir, objetivos del entendimiento inherentes al lenguaje— como efectos perlocutivos que el hablante, con su acto de habla, provoca en el oyente mediante un ejercicio causal de influencia. Sobre esto quiero hacer tres consideraciones. Los objetivos ilocutivos no pueden definirse independientemente de los medios lingüísticos del proceso de entendimiento; como ya dejó claro Wittgenstein, el *telos* del entendimiento es inherente al medio lingüístico mismo.

En segundo lugar, el hablante no puede intentar su objetivo como algo a producir causalmente, puesto que el «sí» o «no» del oyente es una toma de posición motivada racionalmente; los participantes en la comunicación disfrutan de la libertad de poder decir «no». Y, finalmente, hablante y oyente se hallan frente a frente en actitud realizativa, como primera y segunda persona, pero no como oponentes u objetos dentro de un mundo de entidades *sobre* las que hablan. En la medida en que quieren entenderse mutuamente sobre algo, sus objetivos ilocutivos se encuentran más allá del mundo objetivo en el que, como actores que observan,

pueden intervenir teleológicamente. Sin embargo, como sucesos localizables en el tiempo y en el espacio, los actos de habla forman parte al mismo tiempo de ese mundo objetivo en el que, como todas las acciones teleológicas, *también* pueden producir algo; a saber, pueden provocar efectos perlocutivos.

El hablante querría que el destinatario aceptara como válido lo dicho; eso se decide en virtud del «sí» o «no» del destinatario respecto a la pretensión de validez que el hablante sostiene con su acto de habla. Lo que hace aceptable la oferta de habla son en última instancia las razones que el hablante pueda aportar, en el contexto

dado, para la validez de lo dicho. La racionalidad inherente a la comunicación se apoya, pues, sobre el nexo interno entre (*a*) las condiciones que hacen válido un acto de habla, (*b*) la pretensión sostenida por el hablante de que estas condiciones están satisfechas, y (*c*) la credibilidad de la garantía ofrecida por el hablante de que, en caso necesario, podría hacer efectiva discursivamente esta pretensión de validez.

A fin de tener una visión completa del espectro de pretensiones de validez posibles es recomendable partir del siguiente interrogante heurístico: ¿en qué sentido las actos de habla pueden ser

negados *como un todo*? Y aquí nos encontramos exactamente con tres tipos de pretensiones de validez: pretensiones de verdad en relación a hechos que afirmamos en referencia a objetos del mundo objetivo; pretensiones de veracidad de manifestaciones que expresan vivencias subjetivas del hablante respecto a las cuales sólo él tiene un acceso privilegiado; y finalmente pretensiones de corrección de normas y mandatos que merecen reconocimiento en un mundo social intersubjetivamente compartido[8].

II. MODALIDADES DEL USO DEL LENGUAJE

El éxito ilocutivo de un acto de habla se mide por el reconocimiento intersubjetivo que encuentra la pretensión de validez que en él se sostiene. Aquí se presupone una situación comunicativa en la que los participantes puedan adoptar, en cada caso, los papeles de hablante y oyente (y, dado el caso, de un tercero presente), es decir, que puedan adoptar el rol de la primera, segunda o tercera persona. Este reparto de papeles, inserto en la misma

lógica del sistema de pronombres personales, es esencial para la racionalidad comunicativa encarnada en los procesos de entendimiento. Esto se muestra comparando el uso del lenguaje orientado al entendimiento con un uso de les expresiones lingüísticas que no está hecho para la comunicación (1). Siguiendo esta distinción entre un uso comunicativo y un uso no comunicativo del lenguaje, introduzco una diferenciación en el mismo concepto de «entendimiento» (2).

1. *El uso comunicativo del lenguaje* versus *el uso no comunicativo*

El uso epistémico y teleológico del lenguaje explicados en los puntos 1.2 y 1.3 anteriores no depende de una relación interpersonal entre hablante y oyente en el marco de una situación comunicativa. Los *actos ilocutivos* —y las pretensiones de validez ligadas a ellos *que aspiran a un reconocimiento intersubjetivo*— no juegan ningún papel esencial ni en el uso epistémico (que sirve primariamente para exponer un determinado saber), ni en el cálculo de las consecuencias de la acción, pues en estos casos los usuarios del lenguaje no persiguen ningún objetivo ilocutivo. A

pesar de que el lenguaje debe ser adquirido en todo caso comunicativamente, las expresiones lingüísticas *pueden* ser usadas, en tales casos, monológicamente, es decir, sin referencia a una segunda persona. Que los aspectos pragmáticos carecen de relevancia en los usos epistémico o teleológico puros se pone de manifiesto en la estructura de las oraciones enunciativas y las oraciones de intención. A diferencia, por ejemplo, de las interrogaciones o los imperativos, las oraciones enunciativas y las oraciones de intención no están referidas necesariamente a un destinatario; su contenido semántico existe

independientemente de los actos ilocutivos en los que puedan estar insertados: por eso pueden también analizarse completamente con los medios de la semántica formal[9].

Uno entiende oraciones enunciativas utilizadas epistémicamente cuando conoce sus condiciones de verdad, es decir, si sabe cuándo son verdaderas. En este caso resulta adecuado hablar, como es habitual en lógica, de la asignación de «valores de verdad», puesto que la fuerza asertiva de los actos de habla aseverativos no está intrínsecamente conectada con este tipo de oraciones utilizadas monológicamente. Con finalidades de pura representación

hacemos abstracción del hecho que la *oración* enunciativa esté inserta en un *acto* de habla; en otras palabras: prescindimos de una situación comunicativa en la que el hablante *afirmaría* el enunciado 'p' con el objetivo de alcanzar la aprobación de su destinatario[10]. Una oración enunciativa utilizada epistémicamente sirve para la representación de un estado de cosas o de un hecho. Para el propósito de esta clase de *representación* es suficiente que el autor *dé a entender* (a quien sea) que está considerando 'p' o que lo tiene por verdadero. En cambio, con su *afirmación* [acto de habla aseverativo] un hablante en actitud comunicativa no

tan sólo pretendería dar a conocer que él tiene ‘p’ por verdadero, sino que el objetivo ilocutivo que perseguiría sería, más bien, que el otro *reconozca* que ‘p’ es verdadero.

Algo parecido ocurre con las oraciones de intención que se utilizan para una planificación monológica de la acción. Uno entiende oraciones intencionales que estructuran la actividad teleológica cuando conoce sus condiciones de éxito, es decir, cuando conoce bajo qué circunstancias pueden ser hechas efectivas. Las condiciones de éxito son condiciones de verdad interpretadas en términos relativos al actor. Como en el caso de las oraciones

enunciativas utilizadas epistémicamente, para entender estas oraciones de intención utilizadas pragmáticamente es suficiente la relación de la oración con algo en el mundo objetivo, es decir, el conocimiento del estado de cosas y de la dirección de encaje (*direction of fit*). Con ellas no va conectada per se ninguna fuerza ilocutiva; sino que sólo obtienen esta fuerza cuando el actor *anuncia* sus intenciones en el marco de una situación comunicativa, es decir, cuando las expresa con el objetivo ilocutivo de que otros *tomen en serio* sus intenciones y cuenten con que las llevará a cabo.

No obstante, el uso no comunicativo del lenguaje para finalidades de pura representación o para un plan de acción que se desarrolla mentalmente es debido a una capacidad de abstracción que simplemente pone en suspenso la referencia —*virtualmente siempre presente*— de los enunciados con respecto a pretensiones de verdad —o de las intenciones con respecto a la seriedad de los propósitos. Esto se pone de manifiesto tan pronto como las representaciones o los planes de acción son puestos en cuestión. A partir de ese momento se espera que el autor justifique discursivamente *frente a otros* —es decir, en el foro público de la

argumentación— sus consideraciones planteadas hasta entonces monológicamente. Cierto que tales argumentaciones pueden también llevarse a cabo *in foro interno*, de manera similar a como podemos dirigirnos imperativos a nosotros mismos. Pero los argumentos y los imperativos son intrínsecamente de naturaleza pragmática y por esta razón, a diferencia de las oraciones enunciativas y las oraciones de intención, sólo pueden ser internalizados *conjuntamente* con las relaciones interpersonales que son inherentes a su significado. Los enunciados y las intenciones pueden despojarse de los

sentidos ilocutivos de los correspondientes actos de habla de aseverar o anunciar sin perder su significado, mientras que, incluso *in foro interno*, un imperativo dejaría de ser tal sin su componente ilocutivo (en estos casos, en el papel de primera persona, me dirijo el imperativo a mí mismo como si fuera una segunda persona ficticia).

La racionalidad comunicativa se encarna en un proceso de entendimiento que discurre sobre pretensiones de validez sólo cuando el hablante y el oyente, en actitud realizativa dirigida a la segunda persona, se entienden (o quieren entenderse) mutuamente sobre

algo en el mundo. La diferencia entre este uso y el uso no comunicativo del lenguaje resulta de la entrada en juego de una pretensión de validez *con la que el hablante confronta a su oyente*. Aquí el objetivo ilocutivo no consiste en dar a conocer al destinatario la doble intención de que el hablante (intención 1) tiene ‘p’ por verdadero (o que quiere llevar a cabo ‘p’) y que, además (intención 2), quiere hacerle saber esto al oyente; lo que el hablante quiere, más bien, es comunicar al destinatario el hecho (o la intención) ‘p’, de tal forma que éste quede convencido de ‘que p’ (o que el oyente se tome en serio ‘que *H* llevará a cabo p’). El sentido ilocutivo

de una expresión no es que el oyente tenga conocimiento de la creencia (o la intención) del hablante, sino que el oyente debe llegar *a la misma* idea que el hablante (o debe tomarse en serio el anuncio del hablante). Para que el hablante consiga su objetivo ilocutivo no es suficiente que el oyente conozca las condiciones de verdad (o las condiciones de éxito) de ‘p’; el oyente debe entender también el sentido ilocutivo de las aseveraciones (y de las declaraciones de intención) y, en la medida de lo posible, aceptar las correspondientes pretensiones de validez.

En el caso de una aseveración el hablante sostiene una pretensión de verdad respecto a lo dicho. El oyente podrá adoptar una posición afirmativa (aunque sea implícitamente) sólo si considera que lo dicho está fundamentado o, al menos, considera creíble la garantía que le ofrece el hablante de convencerle con buenas razones del hecho afirmado. En el caso de la pretensión de validez de una declaración de intención, el oyente se tomará en serio la intención anunciada cuando esté convencido de que el hablante piensa realmente lo que dice y tiene buenas razones para hacer realidad su anuncio: el oyente supone la seriedad

de lo expresado cuando considera fundamentada la intención del hablante (desde el punto de vista de éste).

2. *El uso del lenguaje orientado al acuerdo* versus *el uso del lenguaje orientado al entendimiento*

Así pues, resulta distinto que exista *acuerdo* sobre un hecho entre los participantes o que ambos *simplemente se entiendan* sobre la seriedad de la intención del hablante. Un *acuerdo (Einverständnis)* en sentido estricto sólo se consigue cuando los participantes

pueden aceptar una pretensión de validez *por las mismas razones*, mientras que un entendimiento (*Verständigung*) también surge cuando uno de ellos ve que el otro, a la luz de sus preferencias y bajo circunstancias dadas, tiene buenas razones —es decir, razones que son buenas *para él*— para sostener la intención declarada, sin que el otro, a la luz de sus propias preferencias, tenga que hacer suyas tales razones. Las razones que son independientes del actor permiten un modo más fuerte de entendimiento que las razones que son relativas al actor. En lo que sigue voy a comparar (*a*) declaraciones de intención e

imperativos simples con (*b*) promesas, actos de habla declarativos y mandatos, a fin de introducir una diferenciación en el uso comunicativo del lenguaje a partir de un modo «débil» y un modo «fuerte» de entendimiento.

(*a*) Como hemos dicho, la pretensión de validez sostenida para un enunciado ‘p’ mediante un acto aseverativo sólo encuentra reconocimiento intersubjetivo si todos los participantes están convencidos, por *las mismas* razones, de que ‘p’. En tanto que el hablante y el destinatario acepten como verdadero el enunciado ‘p’ por razones distintas (y ambos sepan que solamente representan

buenas razones para el uno o para el otro), la pretensión de verdad —que aspira a un reconocimiento *intersubjetivo*— sostenida respecto a ‘p’ no es aceptada como *tal*. Dado que la pugna *discursiva* por el mejor argumento pretende, por razones conceptuales, conseguir un acuerdo y no un compromiso, el desempeño discursivo de la pretensión de validez queda pendiente hasta que razones *independientes* de los actores hagan racionalmente aceptable, para todos los participantes, la pretensión de verdad discutida. Distinto es lo que ocurre con el anuncio por una de las partes de la intención de emprender voluntariamente

una acción («Mañana saldré de viaje») o con los imperativos simples («¡Siéntate!»). A pesar de que estas expresiones son, sin duda alguna, actos ilocutivos, sería contraintuitivo suponer que un hablante quiere, mediante ellos, producir algún tipo de «consenso». El hablante no puede contar con el acuerdo para manifestaciones de voluntad unilaterales. Sin embargo, también en estos casos podemos hablar, aunque en un sentido más débil, de «entendimiento» entre los participantes en la comunicación, porque también aquí se encuentran en juego pretensiones de validez que uno sostiene y que el otro puede aceptar o rechazar.

En el caso de anuncios, avisos o declaraciones de intención el actor puede obtener el asentimiento mostrando que la acción pretendida es una acción *racional* (en las circunstancias dadas y con los medios disponibles) si se tienen en cuenta sus preferencias. Para un entendimiento de este tipo, la racionalidad teleológica adopta un papel mediador. El oyente tiene entonces buenas razones para tomarse en serio el aviso, incluso a pesar de que *no adopte como propias* las razones que sostienen el propósito declarado. En general uno entiende el contenido preposicional de un anuncio o aviso cuando conoce las condiciones de éxito de ‘p’; pero su

sentido ilocutivo sólo se entiende cuando uno reconoce por qué tiene que tomarse en serio la intención declarada —en tanto que anuncio o aviso—, es decir, por qué debe contar con que será llevada a cabo. Ciertamente que cuando el oyente, dado el caso, acepta el anuncio como una manifestación que hay que tomar en serio lo hace por las mismas razones que el hablante; pero, por hipótesis, se trata de razones *relativas al actor*-. muestran que la acción anunciada es racional para éste, *desde su punto de vista*, y, por tanto, indican al destinatario que es probable que se lleve a cabo. Aquí no puede hablarse de «acuerdo» porque las

razones para la sinceridad de la intención sólo pueden ser calificadas como buenas razones bajo premisas que únicamente valen para el actor, pero no para los destinatarios. Podemos llamar a estas razones —para diferenciarlas de las razones universalmente aceptables— como «públicamente inteligibles». Lo que para el actor son buenas razones para proponerse una acción, para el destinatario son buenas razones para no dudar de su intención.

Cuestión distinta es de nuevo —aunque en los efectos parecida— la de los imperativos o exigencias. No hay ningún uso no comunicativo de las oraciones de exigencia, porque los

imperativos son intrínsecamente de naturaleza pragmática. Su sentido ilocutivo consiste en que el hablante quiere motivar al destinatario, es decir, a *otro*, a llevar a cabo ‘p’. El contenido proposicional de una exigencia se entiende cuando uno conoce las condiciones de éxito de la acción correspondiente; no obstante, para entender su sentido ilocutivo debe saberse por qué el hablante (como en el caso de las oraciones de intención) piensa sinceramente lo que dice y por qué, además, cree poder esperar que el destinatario cumplirá su exigencia. Una exigencia sólo es racional cuando (con independencia de su posibilidad de ser

llevada a cabo) el actor tiene buenas razones para suponer que el destinatario tiene razones para no oponerse a su demanda. También estas razones suplementarias son relativas al actor: en este caso son las que el hablante atribuye al destinatario como buenas razones para éste (en tanto que recurre a gratificaciones o sanciones para el caso de que se lleve a cabo o se omita la acción deseada). Como en el caso de las declaraciones de intención, en los actos de habla imperativos las consecuencias de la acción que razonablemente pueden esperarse cuentan también como razones relativas al actor; razones que hablan en favor de la racionalidad de tales

expresiones (aunque desde el punto de visa del oyente estas consecuencias puedan valorarse positiva o negativamente).

Anuncios e imperativos no pretenden el acuerdo. Sin embargo, se mueven en el horizonte de un entendimiento basado en pretensiones de validez y, con ello, todavía en el ámbito de la racionalidad comunicativa. Es cierto que la aceptabilidad de las pretensiones de validez está mediada por esa racionalidad teleológica que el propósito o la decisión poseen para el actor cuya actitud está guiada por el éxito; pero el éxito ilocutivo se mide de nuevo por las pretensiones de verdad o

de veracidad, aunque sólo sea con referencia a las preferencias del oyente (o en relación con las preferencias que el hablante atribuye al oyente). El oyente parte de la base de que el hablante piensa lo que dice y lo considera verdadero. Por eso las declaraciones de intención y las exigencias pueden discutirse, característicamente, bajo los dos aspectos de la veracidad y de la pertinencia de las presuposiciones de existencia:

(1) Mañana firmaré el contrato en Tokio.

(1') Me estás tomando el pelo.

(1'') No es posible que estés en Tokio mañana (debido a la diferencia

horaria).

(2) Dame ahora el dinero que necesito.

(2’) Tú no quieres dinero, sino algo muy distinto (a saber, afecto).

(2”) No puedo reunir tanto dinero con tanta rapidez.

(*b*) El modo de uso del lenguaje debería cambiar tan pronto como se tematiza la verdad de las afirmaciones mismas presupuestas en tales anuncios o imperativos. Un cambio de tema de este tipo haría necesario también el tránsito a una actitud guiada por el «acuerdo», que vaya más allá de una actitud guiada por el simple «entendimiento». Este tránsito

desde un uso del lenguaje orientado al entendimiento por un uso del lenguaje orientado al acuerdo puede también ilustrarse de otro modo partiendo de los ejemplos introducidos, pues en estos casos existe todavía *otra* posibilidad de negación:

(1’’’) Te falta la necesaria buena voluntad para emprender esa difícil obligación.

(1’’’’) No tienes facultades legales para ello

(2’’’) No, no te debo nada.

Aquí, sin embargo, se supone otro tipo de significado ilocutivo a los actos de habla. Pues ahora la negación de (1) y (2) se refiere a pretensiones de validez

normativas que sólo entran en juego cuando las oraciones de intención o los imperativos se hallan «insertos» en contextos normativos y son «autorizados» por medio de este trasfondo. El anuncio de la firma del contrato podría ser un acto de habla compromisorio —por ejemplo, una promesa con la que el actor se obliga a algo— o un acto de habla declarativo, mediante el cual el hablante da cumplimiento a una tarea institucional (por ejemplo, al deber de informar del portavoz de un consejo de administración). El imperativo de entregar un determinado dinero puede significar tanto el ruego de un amigo

como la orden de un superior, la exigencia de un acreedor, etcétera.

Las declaraciones de intención y los imperativos se transforman, mediante un respaldo de este tipo, en manifestaciones de voluntad *normativamente autorizadas*, como promesas, declaraciones, órdenes, etc. Con ello cambian los sentidos ilocutivos y la base de validez de las expresiones. Pues las razones normativas no determinan las expectativas prudenciales de sujetos que deciden según su exclusivo *arbitrio*, sino las decisiones de personas que *vinculan su propia voluntad* y, con ello, pueden asumir obligaciones. Estas razones

normativas no son —como en el caso de las «puras» declaraciones de intención o de los imperativos «simples»— razones relativas al actor para una conducta teleológica (propia o ajena), sino —como en el caso de las aseveraciones— razones independientes del actor; pero a diferencia de lo que ocurre en las aseveraciones, no se trata de razones para la existencia de estados de cosas, sino razones para la satisfacción de expectativas normativamente vinculantes. Con los actos de habla regulativos como las promesas, las declaraciones y las órdenes o mandatos, se vincula una pretensión de validez que apunta a su desempeño en discursos

prácticos. Para entender el sentido ilocutivo de un acto de habla de este tipo debe conocerse el contexto normativo que explica por qué un actor se siente autorizado u obligado a realizar una determinada acción o por qué puede contar con que el destinatario obedecerá un imperativo. En la medida en que los participantes reconocen intersubjetivamente un trasfondo normativo (por ejemplo, en el marco de un mundo de la vida común) pueden aceptar como válidos actos de habla regulativos por *las mismas* razones.

No obstante, a diferencia del consenso obtenido epistémicamente, este trasfondo normativo puede entenderse

más como un punto de partida que como un resultado: en el caso de los actos de habla regulativos este trasfondo normativo sirve como una reserva de razones compartidas, mientras que en el caso de los actos de habla constatativos las razones mismas sirven como vehículo para la obtención de un acuerdo racionalmente motivado. Esto es lo que ocurre, en todo caso, con todo consenso valorativo existente en el horizonte de tradiciones transmitidas de forma cuasinatural. Sin embargo, con los actos de habla de contenido moral se produce —en el nivel de fundamentación postradicional— una cierta analogía con el acuerdo

epistémico *logrado*-, pues en este nivel postradicional un consenso como el mencionado no está dado de forma evidente, sino que las mismas normas justificadoras necesitan ser justificadas. (Aquí quisiera mencionar que aquello que normalmente consideramos bajo el título de «razón práctica» no es ningún fenómeno elemental, sino que remite a un entramado —que toma cuerpo en el marco de las interacciones sociales— de racionalidad epistémica y teleológica con racionalidad comunicativa.)

III. ACCIÓN COMUNICATIVA VERSUS ACCIÓN ESTRATÉGICA

He comparado anuncios «puros» e imperativos «simples» con aquellos otros que se hallan insertos en contextos normativos, a fin de introducir una diferenciación dentro de la dimensión del entendimiento y clarificar dos tipos de uso comunicativo del lenguaje. Ahora debemos ver cómo repercute este distinción en la función de coordinación de la acción. Hasta ahora hemos observado solamente actos de habla, es decir, expresiones lingüísticas incluyendo el aspecto bajo el cual ellas *mismas* representan acciones. Pero yendo más allá de las expresiones

verbales, la racionalidad comunicativa encarnada en los actos ilocutivos se extiende hasta las acciones sociales y las interacciones. (Al considerar la fuerza ilocutiva de los actos de habla regulativos se nos ha aparecido ya una clase especial de estas acciones —a saber, las acciones sociales normativamente reguladas—.) Siguiendo a Max Weber, podemos definir en general las acciones sociales como aquellas en las que los actores, en la prosecución de sus propios planes de acción, se guían también por la acción esperada de otros. Hablaremos de *acción comunicativa* cuando los actores coordinan sus planes de acción a través

del entendimiento lingüístico; es decir, se coordinan mutuamente de manera que utilizan para ello las fuerzas ilocutivas vinculantes propias de los actos de habla (1). En la acción estratégica este potencial de racionalidad comunicativa no se utiliza, ni tan sólo cuando las interacciones están mediadas lingüísticamente. Dado que aquí los participantes coordinan mutuamente sus planes de acción mediante el ejercicio de influencias recíprocas, el lenguaje no se utiliza comunicativamente —en el sentido explicado— sino de un modo *orientado a las consecuencias*. Para el análisis de este tipo de uso del lenguaje

los actos de habla perlocutivos ofrecen la clave apropiada (2).

1. *Dos tipos de acción comunicativa*

Hablo de acción comunicativa en sentido *débil* cuando el entendimiento se refiere a hechos y a razones relativas al actor que sostienen expresiones de voluntad unilaterales. Hablo de acción comunicativa en sentido *fuerte* cuando el entendimiento se extiende a las razones normativas que subyacen a la elección de los objetivos mismos; en este caso los participantes se refieren a

orientaciones de valor compartidas intersubjetivamente que *vinculan* sus voluntades con independencia de sus propias preferencias. En la acción comunicativa débil los actores se guían sólo por pretensiones de verdad y de veracidad; en la acción comunicativa fuerte se guían también por pretensiones de corrección intersubjetivamente reconocidas. En este último caso se presupone no sólo libertad de arbitrio, sino *autonomía*, en el sentido de la capacidad de vincular la propia voluntad sobre la base de convicciones normativas.

En los dos casos considerados de manifestaciones de voluntad no insertas

en contextos normativos, las oraciones de intención y los imperativos se utilizan ya comunicativamente, es decir, se utilizan con el objetivo ilocutivo de llevar al oyente a una aprobación racionalmente motivada. Pero en estos casos, no obstante, los actores que actúan guiados por el éxito sólo pueden coordinar sus planes si uno acepta *la seriedad* de las intenciones o los imperativos expresados por el otro (así como la *verdad* de las creencias implícitas en ellos). Hay dos pretensiones de validez en juego: la sinceridad del propósito o de la decisión y la verdad de lo que se piensa. A este nivel la orientación por el

acuerdo no se extiende todavía a las pretensiones de validez normativas. Es característico del sentido débil de la coordinación de acciones orientada por el entendimiento el carácter limitado del acuerdo, que no debe alcanzarse en relación a las intenciones y preferencias que en cada caso motivan la acción, sino sólo en relación a su racionalidad teleológica. Bajo este punto de vista, «entendimiento» significa solamente que el oyente entiende el contenido de la declaración de intención o del imperativo y que no duda de su seriedad (ni de su viabilidad). La única base para el entendimiento —cuyo efecto es la coordinación de la acción— es la

aceptación de la pretensión de veracidad sostenida en una declaración de intención o en un imperativo; una pretensión de veracidad que se acredita mediante la racionalidad reconocible del propósito o de la decisión.

Esta base común sólo restringe el libre arbitrio de aquellos actores que adoptan una actitud orientada al éxito en la medida en que ambos esperan, respectivamente, que el otro renunciará a cualquier intención de engañar (lo que sí se admite en la acción estratégica). Pero en la acción comunicativa débil los actores no tienen todavía la expectativa recíproca de guiarse por normas y valores comunes ni de aceptar

obligaciones mutuas. Sólo hablo de una acción comunicativa fuerte cuando un acto de habla puede ser criticado con relación a las tres pretensiones de validez, tanto si la pretensión de validez normativa se sostiene de un modo explícito —como ocurre en los actos de habla regulativos (órdenes, promesas)— como si permanece no tematizada. Incluso las aseveraciones y las confesiones, mediante las que se sostienen explícitamente pretensiones de verdad y de veracidad, pueden ser criticadas, con respecto al contexto normativo de la expresión, como «fuera de lugar», «deshonestas», «vergonzosas», etc., en definitiva, como

normativamente inadecuadas; en estos casos, vulneran las relaciones interpersonales legítimamente reguladas de un mundo social al que pertenecen conjuntamente los participantes en la comunicación.

Los actos de habla regulativos extraen de tales contextos normativos las condiciones bajo las cuales el hablante se considera autorizado a dar instrucciones y órdenes, a emitir imperativos, consejos o peticiones, a efectuar promesas, contratos, negociaciones, anuncios, etc. En esta medida, las pretensiones de corrección con las que los actos ilocutivos de este tipo van ligados, se apoyan en algo en un

mundo social, de forma análoga a como las pretensiones de verdad de los actos de habla constatativos se apoyan en algo en el mundo objetivo (incluso teniendo en cuenta que las normas son «controvertidas» de un modo distinto a como lo son los hechos y no son en absoluto independientes de los sujetos que actúan, mientras que sí lo son las entidades a las que nos referimos cuando enunciamos hechos). Bajo las condiciones del pensamiento postmetafísico las pretensiones de corrección normativa de las expresiones pueden, en todo caso, hacerse efectivas discursivamente —como en el caso de las pretensiones de verdad— mediante

razones; razones que, precisamente, son *las mismas* (para todos los miembros del correspondiente mundo social). En estos casos el objetivo es un acuerdo normativo; y, a diferencia del entendimiento referido a la seriedad (y la viabilidad) de los propósitos y la decisiones, el acuerdo normativo se extiende aquí no sólo a las premisas —relativas al actor— de la prosecución de objetivos de acción elegidos según el libre arbitrio de cada uno, sino al modo de elección —independiente del actor— de las finalidades legítimas. En la acción comunicativa fuerte los participantes no sólo dan por supuesto que se guían por hechos y que dicen

aquello que creen y tienen por verdadero, sino que suponen también que persiguen sus planes de acción solamente dentro de los límites de las normas y los valores válidos.

A la acción comunicativa en sentido débil le subyace la presuposición de un mundo objetivo que es el mismo para todos; en la acción comunicativa fuerte los participantes cuentan, además, con un mundo social que es compartido intersubjetivamente por todos ellos. Cierto que el acuerdo se espera tanto para los enunciados aseverativos como para los enunciados normativos; los enunciados sobre hechos y las oraciones de deber tienen, en cada caso, que poder

hacerse inteligibles y convincentes para todos los participantes por las mismas razones. Pero un acuerdo cognitivo sobre hechos sólo obliga a los participantes en la comunicación a considerar, en el curso subsiguiente de su interacción, estas circunstancias en las que están de acuerdo; aquí no interesa, como en el caso del acuerdo normativo, la forma y manera como los actores eligen y persiguen las finalidades de su acción: si lo hacen guiándose exclusivamente en virtud de sus propias preferencias o se guían también por normas vinculantes (y por valores aceptados por todos los miembros). Mientras que en la acción

comunicativa débil sólo entran en juego actos de habla constatativos y manifestaciones de voluntad normativamente no autorizadas, la acción comunicativa fuerte exige un uso del lenguaje que se refiere a algo en un mundo social. Aquí, por lo demás, se incluyen aquellos actos de habla expresivos que, a diferencia de las declaraciones de intención y los imperativos, no se refieren a acciones (futuras): un ejemplo lo tenemos en las expresiones de sentimientos.

2. *Perlocuciones, uso del lenguaje orientado a las consecuencias y*

acción estratégica

La racionalidad comunicativa se encarna en juegos de lenguaje en los que los participantes toman posición respecto a pretensiones de validez criticables. En la forma «débil» del uso comunicativo del lenguaje y de la acción comunicativa, la racionalidad comunicativa se entrecruza con la racionalidad teleológica de unos actores que adoptan una actitud guiada por el éxito; pero siempre de tal forma que los objetivos ilocutivos dominan todavía los éxitos «perlocutivos» que, en determinadas circunstancias, también se

persiguen. Denominamos «perlocutivos» aquellos efectos de los actos de habla que, dado el caso, podrían ser provocados también causalmente mediante acciones no lingüísticas. En lo que sigue me interesa analizar (*a*) aquellos actos de habla y (*b*) aquellas interacciones en las que se invierte la relación de dependencia existente entre objetivos y efectos ilocutivos y perlocutivos. Aquí la racionalidad comunicativa se retrae y deja vacíos que pueden servir, por contraste, como indicativos de la peculiar fuerza vinculante de los actos ilocutivos.

(*a*) Ante todo quisiera diferenciar tres tipos de éxitos perlocutivos. Primero: efectos $perlocutivos_1$ que resultan, gramaticalmente, del contenido de un acto ilocutivo logrado: por ejemplo, cuando se ejecuta una orden válida, se mantiene una promesa, se lleva a cabo la intención anunciada o cuando las aseveraciones y las confesiones son consistentes con el curso subsiguiente de la interacción. Aquí los objetivos ilocutivos rigen los objetivos perlocutivos. Segundo: efectos $perlocutivos_2$ que no están regulados gramaticalmente, es decir, que son consecuencias contingentes de un acto de habla pero que, no obstante, ocurren

sólo sobre la base de un éxito ilocutivo: por ejemplo, cuando una noticia, dependiendo del contexto, alegra o alarma al destinatario, o cuando un imperativo genera resistencias, o una confesión despierta dudas, etc. Tercero: efectos perlocutivos$_3$ que sólo pueden obtenerse —por lo que respecta al destinatario— de forma subrepticia; el éxito de este tipo de acción —cuya finalidad estratégica permanece latente para la otra parte— también depende del éxito manifiesto de un acto ilocutivo.

Las llamadas *perlocuciones* constituyen un caso especial a efectos analíticos. Éstas también necesitan el vehículo de actos ilocutivos logrados;

pero en estos casos incluso desaparece el *aparente* dominio del objetivo ilocutivo (que, en cambio, es necesario para la última clase de efectos perlocutivos que he mencionado)[11].

El acto ilocutivo de una aseveración como

(3) Te comportas como un cerdo

ostenta, a la luz del *manifiesto* objetivo perlocutivo perseguido de herir al oyente, otro sentido: esta aseveración vale como un insulto, un reproche o una ofensa. De forma parecida, cualquier acto ilocutivo puede, según el contexto dado, valer como expresión de mofa o escarnio, porque el significado ilocutivo expresado literalmente puede ser

dislocado o reinterpretado por el objetivo perlocutivo de desairar al destinatario (o por haberse producido ya ese efecto).

Las amenazas representan un tipo especial de perlocuciones. El acto ilocutivo de anunciar una sanción negativa condicional adquiere el sentido de una amenaza a través de la referencia explícita al pretendido efecto $perlocutivo_2$ de asustar al destinatario. El significado perlocutivo de *asustar* ensombrece el significado ilocutivo de *anunciar*. Por ello, una amenaza como

(4) Si no das el dinero a Pedro, informaré a tu superior de que... puede cuestionarse no sólo, en tanto que

anuncio «puro» pensado en términos literales, bajo el doble aspecto de la no veracidad de la declaración de intención y de la falsedad de la presuposición de existencia, sino que también puede cuestionarse con respecto a las condiciones del contexto necesarias para el pretendido efecto perlocutivo$_2$. (4) puede negarse no sólo a partir de la pretensión de validez literalmente sostenida con este acto ilocutivo, como ocurre en

(4’) No piensas en serio lo que estás diciendo,

(4’’) No tienes nada que puedas utilizar contra mí, sino que puede cuestionarse también el contexto

supuesto por el hablante, dentro del cual (4) se convertiría en una amenaza para un destinatario concreto:

(4''') Con esto no me puedes amenazar, pues él ya lo sabe desde hace tiempo.

En este caso el acto de habla en sí, tomado como tal, no se *cuestiona-*, más bien sólo se *explica* por qué no se produce el resultado perseguido y, por tanto, por qué queda *sin efecto* la perlocución. Sólo es posible cuestionar los actos ilocutivos que pueden ser *válidos* o *inválidos*.

(No obstante, las perlocuciones de este tipo pueden reinsertarse secundariamente en un contexto

normativo: la condena por una falta en sentido moral o jurídico apela efectivamente a un consenso normativo de fondo y en esta medida, a pesar de su connotación peyorativa, se orienta hacia el acuerdo. Por eso estos reproches insertos en contextos normativos pueden refutarse con razones —a diferencia de las acciones que propiamente no dicen nada, sino que, diciendo algo, pretenden sólo ofender a alguien—. Algo parecido a los reproches morales o a las condenas vale también, por ejemplo, para las amenazas penales; debido al legitimador consenso de fondo sobre las normas penales mismas, la pena anunciada se considera una

consecuencia del ordenamiento jurídico, respecto al cual se presupone el acuerdo.)

(*b*) En los contextos de acción estratégica el lenguaje funciona en general siguiendo el modelo de las perlocuciones. La comunicación lingüística queda aquí *subordinada* a los imperativos de la acción racional orientada a fines. Las interacciones estratégicas están determinadas por las decisiones de actores que adoptan una actitud orientada al éxito y que *se observan mutuamente*. Se encuentran frente a frente bajo condiciones de doble contingencia, como oponentes que, en

interés de sus respectivos planes de acción, *ejercen influencia* uno sobre otro (normalmente sobre las actitudes preposicionales del otro). Dejan en suspenso la actitud realizativa de participantes en la comunicación en la medida en que adoptan los papeles de hablante/oyente participantes desde la perspectiva de una tercera persona. Desde este punto de vista los objetivos ilocutivos sólo son relevantes ya como condiciones para los éxitos perlocutivos. Por consiguiente, los sujetos que actúan estratégicamente y se comunican entre ellos no persiguen sin reservas —como es el caso en el uso

comunicativo del lenguaje— sus objetivos ilocutivos.

Con ello se evapora incluso la estrecha base que representa la veracidad recíprocamente presupuesta: todos los actos de habla son privados de su fuerza ilocutiva vinculante. No es que sólo falten, como ocurre en la acción comunicativa débil, los contextos normativos compartidos y las correspondientes pretensiones de corrección normativa; también las pretensiones de verdad y de veracidad sostenidas en actos de habla no regulativos dejan de orientarse de modo inmediato a la motivación racional del oyente y se orientan más bien a que el

destinatario extraiga sus *consecuencias* de aquello que el hablante *indirectamente le da a entender*. Naturalmente, esto sólo es posible si los participantes se entienden entre ellos, es decir, si se nutren de forma parasitaria de un conocimiento lingüístico (un «saber del lenguaje) común (que han aprendido en contextos de acción comunicativa). Dado que las presuposiciones de la acción comunicativa están en suspenso, con la ayuda de dicha competencia sólo pueden darse a entender indirectamente aquello que piensan o quieren. Los sujetos que actúan estratégicamente suponen uno del otro que, en tanto que deciden

racionalmente, en la base de sus decisiones se encuentran creencias que *ellos mismos* tienen por verdaderas. Pero los *valores* de verdad por los que se guía cada uno desde la perspectiva de sus propias preferencias y finalidades no se transforman en *pretensiones* de validez que aspiran a un reconocimiento intersubjetivo, y que por eso las sostienen públicamente, con la pretensión de hacerlas efectivas discursivamente. (Conocemos esta forma de entendimiento indirecto por las relaciones diplomáticas que tienen lugar entre partes que desconfían mutuamente o por las comunicaciones bélicas: en la crisis cubana de los misiles, por

ejemplo, el «disparo frente a proa» [de los barcos rusos] carecía, como expresión literal, de la fuerza ilocutiva propia de un anuncio verbal; de modo que debía sustituirse mediante alguna señal que permitiera al oponente deducir la seriedad de las intenciones de los americanos.)

IV. RACIONALIDAD COMUNICATIVA Y APERTURA LINGÜÍSTICA DEL MUNDO

Una mirada a los resultados de nuestras reflexiones anteriores nos muestra que entre racionalidad comunicativa y

lenguaje no puede establecerse una relación precipitada. No todo uso del lenguaje es comunicativo (véase la primera línea del cuadro de la página siguiente), ni toda comunicación lingüística sirve para obtener un entendimiento sobre la base de pretensiones de validez intersubjetivamente reconocidas (véase la última línea).

TIPOS DE USO DEL LENGUAJE

Expresiones	*Modos de uso*
Oraciones enunciativas y oraciones de intención *in mente* («pura» representación y planificación «monológica» de la acción)	No comunicativo
Manifestaciones de voluntad no insertas en contextos normativos (imperativos simples, anuncios)	Orientado al entendimiento
Actos ilocutivos completos (normativos, constatativos, expresivos)	Orientado al acuerdo
Perlocuciones	Orientado a las consecuencias (entendimiento indirecto)

Las modalidades de uso del lenguaje determinan, en conexión con las distintas actitudes que pueden adoptar los actores, cuatro tipos diferentes de acción estructurada lingüísticamente, de las cuales solamente dos encarnan racionalidad comunicativa (véase la

segunda y tercera línea del esquema siguiente):

TIPOS DE ACCIÓN

Uso del lenguaje	Actitud del actor		
	Objetivante	Realizativa	
No comunicativo	Intervención orientada a finalidades	——	Acción no social
Orientado al entendimiento	——	Acción comunicativa débil	}
Orientado al acuerdo	——	Acción comunicativa fuerte	} Interacciones sociales
Orientado a las consecuencias	Interacciones estratégicas	——	}

Evidentemente el medio lingüístico abarca más que la racionalidad comunicativa. Con la racionalidad epistémica del saber, la racionalidad

teleológica de la acción y la racionalidad comunicativa del entendimiento hemos conocido tres aspectos autónomos de la racionalidad que están entrelazados entre ellos mediante el medio *común* del lenguaje. Estas estructuras nucleares se encuentran, además, intrínsecamente relacionadas con la práctica discursiva (y, como destaca acertadamente Schnädelbach, con la correspondiente reflexividad de la vida consciente de las personas): quedan remitidas al plano de la argumentación y de la reflexión en tanto que éste funciona como *instancia de acreditación*. ¿Pero que tiene que ver el lenguaje *como tal* con la racionalidad

de las creencias, las acciones, las expresiones comunicativas y las personas?

Un primer indicio nos lo da la circunstancia de que todas estas manifestaciones están insertas en el contexto de un mundo de la vida que, a su vez, está constituido lingüísticamente. Hablamos de «racionalización» no sólo (como Freud) en el sentido de una justificación retrospectiva de deseos y acciones, sino (como Max Weber) con relación al curso vital de las personas y las formas de vida de los colectivos. Estas formas de vida consisten en prácticas y en una red de tradiciones, instituciones, costumbres y

competencias que pueden ser llamadas «racionales» en la medida en que son *útiles* para la solución de los problemas que surgen. A este respecto, las formas de vida son candidatos para la expresión «racional», pero sólo en el sentido indirecto de que las formas de vida constituyen el trasfondo más o menos «favorable» para el establecimiento de procedimientos discursivos y para el desarrollo de capacidades reflexivas. Por esta vía pueden fomentar las capacidades para la resolución de problemas; capacidades que, a su vez, hacen posible creencias, acciones y comunicaciones racionales.

El lenguaje organiza categorialmente y preestructura gramaticalmente la comprensión de fondo que la comunidad lingüística tiene del mundo de la vida y con ello contribuye a *posibilitar* la conducta racional. En la medida en que aquellos que actúan comunicativamente se entienden sobre algo en el mundo, se mueven siempre ya dentro del horizonte de su mundo de la vida. Por mucho que se eleven, el horizonte también se aleja, de modo que —a diferencia de lo que ocurre con el mundo objetivo— nunca pueden abarcar ni *traer ante sí, como un todo*, el mundo de la vida. No es casualidad que este «ser-en-el-mundo» analizado ya por Heidegger se pueda

ilustrar con la peculiar semitranscendencia de un lenguaje que, a pesar de que podemos utilizarlo como un medio de comunicación, no está a disposición nuestra: nos movemos continuamente en su medio y nunca podemos —mientras sigamos hablando— convertirlo en objeto como un todo. De esta forma el mundo de la vida —que también se articula en el medio del lenguaje— abre, para sus miembros, un horizonte interpretativo para todo aquello que éstos experimentan en el mundo, aquello sobre lo que se entienden y aquello de lo que pueden aprender.

Hasta ahora hemos partido de que el lenguaje tiene una fuerza estructurante para las creencias, las acciones y las expresiones comunicativas. Esta referencia global al «lenguaje» esconde, no obstante, la genuina contribución que hace el lenguaje con su productividad «abridora de mundo»[12]. Ciertamente, la estructura epistémica nuclear de todo enunciado forma parte de la semántica lógica de los lenguajes naturales. Las actitudes preposicionales de los hablantes competentes constituyen el núcleo estructural de la acción racional. Y la racionalidad comunicativa se expresa en una praxis del habla que, con los distintos roles del diálogo así como

con las presuposiciones de toda comunicación, está hecha a medida para el objetivo ilocutivo del reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez. Los distintos aspectos de la racionalidad que hemos diferenciado se reflejan en estructuras lingüísticas. Pero todo este complejo de racionalidad, del que dependen las capacidades de interpretación y de aprendizaje de una sociedad en todas sus dimensiones, no se sostiene por sí solo sino que necesita el trasfondo de un mundo de la vida cuyo contenido se articula en el medio del lenguaje y que constituye el contexto más o menos apropiado y aporta los recursos necesarios para los intentos de

entenderse y de solucionar problemas.

La cuestión de en qué sentido las formas de vida pueden ser «racionales» llama la atención sobre aquel proceso circular que tiene lugar entre, por un lado, el saber interpretativo anticipado en forma lingüística —saber que abre el mundo a una comunidad lingüística, de una forma más o menos productiva— y, por otro, los procesos de aprendizaje intramundanos más o menos innovativos —posibles gracias a aquel saber interpretativo—, a partir de los cuales se amplía el «saber del mundo» (*Weltwissen*) y que, a su vez, impulsan la revisión de aquel previo «saber del

lenguaje» (*Sprachwissen*). Aquí debemos distinguir tres niveles:

—el nivel de la articulación lingüística del horizonte del mundo de la vida,

—el nivel de la praxis del entendimiento dentro de este mundo de la vida intersubjetivamente compartido y

—el nivel del mundo objetivo, entendido como la totalidad de las entidades sobre las que se dice algo, y que los participantes en la comunicación formalmente presuponen.

Es en el nivel medio —donde los sujetos que actúan comunicativamente, situados en el horizonte de su mundo de la vida, se entienden sobre algo en el

mundo— donde se produce precisamente esta interacción entre apertura de mundo y procesos de aprendizaje intramundanos; una interacción que amplía el saber y modifica los significados.

La función de apertura de mundo del lenguaje no sólo nos permite ver todo lo que nos encontramos en el mundo bajo determinados aspectos y puntos de vista relevantes, sino también como elementos de un todo, como partes de una totalidad estructurada categorial-mente; y aunque esta función está *relacionada* con la racionalidad, ella misma es, en cierta manera, a-racional. Esto no significa que sea irracional. Incluso una renovación

de nuestra visión del mundo en su totalidad, producida gracias a la capacidad creativa del lenguaje y que nos permite ver los viejos problemas bajo una luz totalmente distinta, no cae del cielo, no es ningún «destino del ser» (*Seinsgeschick*). Pues el saber del lenguaje, este saber «abridor de mundo», debe acreditarse continuamente; debe poner a los sujetos en situación de habérselas bien con aquello que les ocurre en el mundo y de aprender de sus errores. Por otra parte, las revisiones que retrospectivamente se producen de este saber interpretativo propio del lenguaje tampoco son un resultado automático del éxito en la

resolución de problemas. Lo que ocurre, más bien, es que la fuerza innovativa del lenguaje —Peirce hablaba de fantasía abductiva— se ve *estimulada* por los intentos fallidos de resolver problemas y por los procesos de aprendizaje que no avanzan.

La fuerza del lenguaje para «abrir mundo» no es ni racional ni irracional; en tanto que condición posibilitante de la conducta racional es, en sí misma, a-racional. Esta característica ha sido ignorada una y otra vez a lo largo de la historia de la filosofía. En todo caso, el idealismo filosófico —desde Platón a Heidegger, pasando por Kant— ha visto siempre el *logos* en acción en esta

fuerza totalizante de la interpretación lingüística de los contenidos del mundo. Ha primado esta «razón» (*Vernunft*) —como facultad para el conocimiento de la totalidad— y ha *subordinado* a ella el «entendimiento» (*Verstand*), como facultad para tratar racionalmente los problemas que se nos plantean en el mundo. En el paradigma ontológico la razón equivalía a la facultad de concebir contemplativamente el orden del ente en su totalidad. En la lectura kantiana del paradigma mentalista la razón continuaba equivaliendo a la facultad de las ideas, si bien la fuerza constituidora de mundo de estas ideas se concebía aquí como la capacidad totalizante del

sujeto transcendental. Cuán difícil es, incluso en el paradigma lingüístico, desprenderse del idealismo, es algo que puede verse en Heidegger, el cual sigue concibiendo las aperturas de mundo propias de cada época como un «acontecer de la verdad». Sólo un giro lingüístico-pragmático efectuado en su justa medida permite descargar la fuerza articuladora y constituidora de mundo propia del lenguaje de toda pretensión de *conocimiento*.

La apertura lingüística del mundo se encuentra en una relación de *complementariedad* con los rendimientos racionales de los sujetos que se encuentran en el mundo; sujetos

que, aun siendo falibles, son capaces de aprender. Desde este punto de vista la razón *(Vernunft)* puede refugiarse en las idealizaciones de las pretensiones de validez y en las presuposiciones pragmático-formales sobre el mundo; renuncia a toda forma —incluso las más disimuladas— de conocimiento totalizante y, sin embargo, apremia a las comunidades de comunicación situadas en contextos de mundos de la vida contingentes a la anticipación universalista de una moderada «transcendencia desde dentro» que haga justicia al carácter irrefutablemente incondicionado de lo que es tenido por verdadero y de lo que debe ser.

V. APÉNDICE A UNA TEORÍA PRAGMÁTICA DEL SIGNIFICADO

La diferenciación entre las mencionadas modalidades de uso del lenguaje conlleva consecuencias para una teoría pragmática del significado que modifica la tesis central de la semántica veritativa —desarrollada por Frege y Wittgenstein — del siguiente modo: uno entiende un acto ilocutivo cuando conoce aquello que lo hace aceptable y sabe qué consecuencias se derivan, en caso de que lo acepte, para la práctica subsiguiente. Este tesis parte de que hay

que conseguir que el destinatario, mediante una oferta aceptable de habla, reconozca la pretensión de validez sostenida con respecto a lo dicho y acepte como válido el acto de habla mismo[13]. Sin embargo, a primera vista, las expresiones de voluntad no insertas en contextos normativos —como los imperativos y las declaraciones de intención— y también los actos de habla específicos de situaciones de conflicto —como los insultos y amenazas— representan contraejemplos: estos actos ilocutivos no se enderezan evidentemente a una aceptación consensuada. En general, el supuesto de que la comunicación lingüística aspira

esencialmente al acuerdo aparece como contraintuitivo; para ello, el uso comunicativo del lenguaje debería poder erigirse en el modo originario del lenguaje, mientras que todas las formas indirectas de comunicación, en las que uno *da a entender algo* al otro, tendrían un estatus derivado. Quiero ante todo (1) recordar los rasgos fundamentales de esta concepción y después (2) efectuar dos revisiones.

(1) La teoría pragmática del significado quiere explicar qué significa entender un acto de habla. Al ejecutar actos de habla se utilizan oraciones con «intención comunicativa». Para la

efectiva realización de esta intención deben estar satisfechas como mínimo las siguientes condiciones de la comunicación:

—Un hablante y un oyente que dominen el mismo lenguaje (o que, por vía de traducción, puedan establecer un lenguaje común).

—Una situación de habla que pueda ser examinada por ambas partes.

—Una comprensión de fondo intersubjetivamente compartida (o que se «solape» suficientemente).

—Una emisión localmente situada del hablante, con una toma de posición afirmativa o negativa (sí/no) por parte del oyente.

Para explicar esto me apoyo en dos supuestos:

—La comunicación lingüística existe, esencialmente, para que uno pueda entenderse con otro sobre algo en el mundo.

—Entendimiento (*Verständigung*) significa que el oyente reconoce una pretensión de validez sostenida por el hablante para su emisión.

Estas precisiones sobre el *explanandum* y el *explanans* nos conducen a la siguiente explicación:

—Entender una expresión lingüística significa saber cómo podría ser utilizada para entenderse con alguien sobre algo en el mundo.

Naturalmente, no es lo mismo entender una expresión lingüística que entenderse sobre algo con la ayuda de una expresión tenida por válida. Pero como ha señalado ya la semántica veritativa, en el lenguaje las dimensiones del significado y la validez están internamente conectadas; y lo están de tal forma que uno entiende un acto de habla cuando conoce las *condiciones* bajo las cuales puede ser aceptado como válido, con sus consecuentes obligaciones relevantes para la acción. La orientación por la validez *posible* de las emisiones forma parte de las condiciones pragmáticas no ya del entendimiento, sino de la misma

comprensión lingüística. (Esto explica, por lo demás, por qué aprendemos a hablar solamente bajo las condiciones de la acción comunicativa, es decir, en una praxis de la que *surge* el momento cuando una determinada comunidad lingüística acepta algo como válido).

El concepto clave de una teoría pragmática del significado no es la «verdad», sino un concepto generalizado de «validez» utilizado epistémicamente, en el sentido de «aceptabilidad racional». Este planteamiento tiene como consecuencia que las condiciones de validez de un acto de habla se interpretan mediante razones que en condiciones estándard pueden servir

para hacer efectiva la pretensión de validez correspondiente. El conocimiento del *tipo* de razones con las que un hablante *podría* hacer efectiva la pretensión de validez sostenida para lo dicho forma parte de la comprensión de un acto de habla. (Esto explica la constitución holista del saber del lenguaje, así como la interpenetración entre saber del lenguaje y saber del mundo.)

(2) Hasta muy recientemente había venido manteniendo que la aceptabilidad de un acto de habla depende del conocimiento de las razones que (*a*) justifican un éxito

ilocutivo y que (*b*) pueden motivar racionalmente el acuerdo entre un hablante y un oyente. A la vista de la diferenciación que he introducido en el concepto de entendimiento y teniendo en cuenta el estatus de los actos de habla específicos de las situaciones de conflicto, debo revisar esta formulación en los siguientes términos:

ad (*a*) Entender un acto de habla significa conocer las condiciones para el éxito ilocutivo *o perlocutivo* que un hablante puede conseguir con él. Con ello tenemos en cuenta las perlocuciones, cuyo éxito presupone, por lo demás, la comprensión del acto ilocutivo utilizado.

ad (*b*) Se conocen las condiciones para el éxito ilocutivo o perlocutivo de un acto de habla cuando se conocen las razones independientes del actor *o relativas al actor* mediante las cuales el hablante podría hacer efectiva, discursivamente, su pretensión de validez. Un entendimiento entre actores que adoptan una actitud orientada al éxito es también posible (en sentido débil) si puede probarse la seriedad (y viabilidad) de un anuncio o de una exigencia (o amenaza) en virtud de las razones relativas al actor que apoyan la racionalidad del propósito correspondiente. En estos casos son válidas aquellas razones «relativas a

cada actor» que, desde la perspectiva del destinatario, pueden entenderse como «buenas-razones-para-el-actor-dado».

Ambas revisiones tienen en cuenta que los actos de habla son también actos ilocutivos a pesar de que sólo vayan conectados con pretensiones de verdad y veracidad, y a pesar de que estas pretensiones de seriedad (y viabilidad) de las intenciones y decisiones sólo puedan fundamentarse con referencia a las preferencias (y por tanto desde la perspectiva) de hablantes con una actitud orientada al éxito. Incluso las perlocuciones, que van a caballo de los actos ilocutivos, pueden ser criticadas

bajo el punto de vista de la verdad de las suposiciones que en cada caso implican (relativas a las condiciones de los éxitos perlocutivos dependientes del contexto). Por lo demás, dado que las perlocuciones, *como tales*, no representan acto ilocutivo alguno y no están hechas para la aceptabilidad racional, este tipo de negación puede tener solamente el sentido de una *explicación* de por qué el objetivo perlocutivo no puede conseguirse bajo las circunstancias dadas.

II

INTERSUBJETIVIDAD Y OBJETIVIDAD

3

DE KANT A HEGEL. LA PRAGMÁTICA LINGÜÍSTICA DE ROBERT BRANDOM

Making it explicit representa para la filosofía teorética un hito parecido al que fue *A Theory of Justice* para la filosofía práctica a principios de los años setenta. Con un conocimiento absoluto de la intrincada discusión analítica, Robert Brandom ha conseguido que fuera tomada en serio la *viabilidad* de un planteamiento de

filosofía del lenguaje que ya había sido esbozado previamente en otros lugares[1]; y lo hace de tal modo que la visión general que inspira toda la empresa no se pierde en los detalles —siempre importantes— de cada uno de los pasos de la investigación. El extraordinario nivel de esta obra se debe a la mezcla inusual de impulso especulativo y paciente tesón. La concienzuda y precisa elaboración de esta innovadora amalgama de pragmática formal y semántica inferencial sirve al mismo tiempo para articular de un modo esclarecedor una autocomprensión heredada pero necesitada de renovación. Utilizando el

lenguaje conceptual de una compleja teoría del lenguaje, Brandom consigue dar una convincente descripción de las prácticas en las que se expresan la razón y la autonomía de los sujetos capaces de lenguaje y de acción.

Brandom desarrolla un nuevo vocabulario pragmatista para la perspectiva kantiana de un espíritu finito, que trabaja con conceptos y que opera racional y autónomamente —siempre dentro de los límites de un entorno social— bajo las restricciones que le impone un mundo objetivo independiente de sí mismo:

> El que nos identifiquemos por nuestra capacidad de razón y entendimiento expresa un compromiso para tomar la capacidad para saber —la *sapience*— más que la capacidad de sentir —la *sentience*— como la constelación de características que nos distinguen. La *sentience* es aquello que compartimos con los animales no verbales como los gatos: la capacidad de estar *conscientes*, pero en el sentido de estar alerta, de estar *despiertos […] La sapiencia* tiene que ver con el entendimiento o la inteligencia, más que con la irritabilidad o la estimulación[2].

Nosotros somos los seres que participan esencialmente en la práctica de «dar y exigir razones». En la medida en que mutuamente nos pedimos cuentas

unos a otros también nos responsabilizamos frente a los otros de nuestras acciones y omisiones. Dejamos que las razones nos afecten, es decir, nos dejamos influir por la «fuerza vinculante del mejor argumento». En la medida en que utilizamos conceptos que obedecen a reglas semánticas y siguen las normas del pensamiento deductivo nos movemos, como dice Sellars, en *el space of reasons*, en la esfera donde cuentan las razones[3].

Primero caracterizaré el planteamiento de Brandom en su conjunto y consideraré su innovadora mezcla de pragmática formal y semántica inferencial (I), antes de

desarrollar el interrogante —que el mismo autor considera central— de por qué podemos pretender validez objetiva para los contenidos de nuestras emisiones (II), para presentar después la respuesta de Brandom (III). Estos apartados tienen que servir para la reconstrucción crítica de un curso de pensamiento que acaba conduciendo más allá de lo que deja entrever la perspectiva del participante en el discurso que se adopta como método. En la segunda parte (IV-VI) discuto las consecuencias del realismo conceptual al que se ve abocado Brandom en su intento de dar respuesta a la cuestión de la objetividad.

I

(1) Brandom se concentra en el papel de los actos de habla en el juego de la argumentación y establece así las bases para un análisis pragmático del lenguaje. Los actos de habla aseverativos, considerados como fundamentales, sirven tanto de *vehículo* como de *razones* en favor o en contra de las pretensiones de verdad (*claims*). Lo que cuenta como una buena razón depende de las reglas lógicas y semántico-conceptuales seguidas intersubjetivamente. Y éstas pueden comprobarse en la práctica de una

comunidad lingüística[4]. Para este análisis son determinantes, en última instancia, las tomas de posición afirmativas o negativas (sí/no) con las que los participantes reaccionan mutuamente a las pretensiones de validez[5]. Brandom analiza, pues, el lenguaje a partir de la práctica discursiva y concibe esta práctica como un intercambio de actos comunicativos que se regulan mediante un sistema de «puntuación» (*scorekeeping*) recíproco: cada participante valora las pretensiones de validez del otro en comparación con las suyas propias y lleva una especie de libro donde contabiliza cuantos puntos hace cada

uno. Este planteamiento pragmático-formal sigue las intuiciones de Wittgenstein en el sentido de que (*a*) el saber práctico de cómo se hace algo —un saber «antepredicativo» o previo a la predicación— tiene preferencia ante el saber expresado proposicionalmente, y (*b*) la praxis social de una comunidad lingüística prima sobre las intenciones privadas de los hablantes individuales.

(*a*) Brandom parte de las normas del habla y de la acción que dirigen la conducta mediante un saber implícito. El lenguaje, constituido holísticamente, estructura el mundo de la vida de los hablantes (un mundo de la vida conocido

antepredicativamente): éstos saben cómo hacer y entender emisiones lingüísticas sin que para ello necesiten ningún conocimiento explícito de reglas o principios. Al adquirir su lenguaje natural, los participantes han adquirido, al mismo tiempo, la competencia de hacer explícito ese «saber cómo» (*knowhow*) que permanece implícito —y del que se han adueñado simplemente por la práctica— y de transformarlo en un «saber que» (*know that*) que puede tematizarse. Los sujetos capaces de lenguaje y acción pueden, por principio, hacer suyo de un modo reflexivo aquello sobre lo que se entienden en la práctica y expresarlo *expresis verbis*[6].

Brandom habla de la capacidad «expresiva» de poder *decir* cómo se hace algo. El lenguaje lógico sirve para esta finalidad. Con ayuda de expresiones lógicas hacemos explícito el saber intuitivo de cómo usar el vocabulario semántico *conforme a las reglas*:

> En un sentido débil, cualquier ser que toma parte en prácticas lingüísticas y que, por tanto, aplica conceptos, es un ser *racional*-, en el sentido fuerte, seres racionales no son solamente los seres lingüísticos, sino también, al menos potencialmente, los seres *lógicos*. Así es como deberíamos entendernos a nosotros mismos: como seres que cumplen esta doble condición expresiva (xxi).

La propia teoría de Brandom saca metódicamente provecho de esta tendencia inscrita en el lenguaje que nos permite salir al encuentro de nosotros mismos y autosuperarnos reflexivamente. De la misma forma que la lógica conceptualiza las reglas lógicas que dominamos de un modo natural, la pragmática formal (como muestra el título) debe reconstruir el saber relativo al modo en que se utiliza comunicativamente el lenguaje:

> Una teoría de la expresión consiste en explicar cómo lo *explícito* surge de lo *implícito*. En primer término, debe explicar cómo el contenido proposicional (la forma de lo explícito) está constituido

> por normas implícitas en la práctica discursiva, esto es, en qué consisten las cualidades de «ser apropiado» (*proprieties*) que tiene aquel contenido. Después debe mostrar cómo estas mismas normas implícitas, que confieren contenidos, pueden explicitarse en forma de reglas y principios (77).

(*b*) Con el giro lingüístico, la autoridad epistémica de la que gozaban las vivencias privadas de un sujeto se transfiere a las prácticas públicas de una comunidad lingüística. En la medida en que la comprensión de contenidos oracionales comunicados ocupa el lugar de la «representación de objetos», se produce no sólo un alejamiento del

modelo representacional del conocimiento. El tránsito a un modelo comunicativo de entendimiento (*Verständigung*) corrobora también la prioridad de lo social, en el sentido de que los miembros de una comunidad lingüística se reconocen mutuamente como sujetos responsables. Por la vía de la socialización comunicativa se integran en una red de relaciones recíprocas en la que cada uno debe responder frente a los otros. Dado que esta responsabilidad se hace efectiva mediante razones, la práctica discursiva de dar y exigir razones constituye también la infraestructura de la comunicación cotidiana.

La prioridad de lo social va relacionada, además, con la decisión metodológica del teórico de adoptar la actitud de una segunda persona y así poder analizar las emisiones de un hablante desde la perspectiva de *otro* participante en la comunicación. Con ello Brandom se une a una tradición pragmatista que, al analizar los fenómenos relevantes desde el punto de vista de un actor que lleva a cabo una acción, consigue evitar las trampas de un mentalismo cosificado. De modo que el interrogante descriptivo de qué es o qué significa «verdad» se sustituye por el interrogante realizativo de qué hacemos cuando tratamos algo como

«verdadero» (por ejemplo cuando resaltamos que aceptamos un enunciado verdadero o recomendamos a otros que lo acepten o lo consideramos útil en general, etc.). Brandom adopta esta estrategia antiobjetivista para la investigación de las prácticas discursivas en general:

> El reto explicativo básico al que el modelo hace frente es el siguiente: decir qué estructura tiene que exhibir un conjunto de prácticas sociales a fin de que puedan ser entendidas apropiadamente en tanto que incluyen las actitudes prácticas de *tomar o considerar* los episodios lingüísticos como algo que tiene el significado de pretensiones o aseveraciones (141).

Sin duda, como veremos, el analítico no sólo debe adoptar la perspectiva de un oyente que intenta *entender* el contenido de una emisión; debe adoptar también la actitud realizativa de un participante en la comunicación que «toma y considera» el acto de habla del que tiene enfrente *para averiguar* si puede aceptar su pretensión de verdad.

(2) La decisión metodológica de considerar la emisión de un hablante desde esta perspectiva de la recepción —la perspectiva del participante que toma posición frente a lo dicho— tiene importantes consecuencias. La cuestión fundamental de la teoría del significado

—qué quiere decir *entender* una aseveración o un enunciado— se sustituye por la cuestión siguiente: qué hace un intérprete cuando «toma y considera» al hablante, «de forma correcta», como alguien que con su acto de habla sostiene una pretensión de verdad. Aquí deben diferenciarse dos pasos. Primero, el intérprete atribuye al hablante un acto de habla mediante el cual éste sostiene una pretensión sobre la verdad de ‘p’ y, con ello, mantiene ‘p’. El acto atribuido (*undertaking*) es entendido por el intérprete como una auto vinculación del hablante (*commitment*). Al elegir el modo asertivo, el hablante se siente obligado,

en caso necesario, a dar razones de por qué tiene a ‘p’ por verdadero. Pero las razones no se pueden entender sin valorar al mismo tiempo su «peso». Esto explica por qué en un segundo paso el intérprete, por su parte, toma posición frente a la pretensión de validez que ha atribuido al hablante. El intérprete sopesa si ‘p’ es pertinente también desde su perspectiva; y, dado el caso, reconoce la legitimación (*entitlement*) del hablante para afirmar ‘p’. (Naturalmente, también es una toma de posición el hecho de que el intérprete no pueda llegar a una valoración definitiva y provisionalmente se abstenga de todo juicio aprobatorio o reprobatorio.)

De modo que Brandom describe una aseveración como la emisión de un hablante que «pueda parecer apropiada» a cualquier intérprete para atribuir al hablante una pretensión de verdad (*claim*) y su correspondiente compromiso (*commitment*). El estatus del enunciado 'p' —que decide si el hablante está legitimado para la afirmación de 'p'— depende de cómo el intérprete enjuicie la pretensión de verdad sostenida por el hablante (si acepta la pretensión de validez atribuida o no). El análisis se plantea, pues, a partir de las actitudes prácticas (*practical attitudes*) del intérprete y, en particular, sobre la base de sus tomas de

posición afirmativas o negativas (sí/no) frente a las pretensiones de verdad. Lo decisivo aquí es el modo bajo el cual el acto de habla *aparece* al intérprete, es decir, «como qué» lo toma.

Esta decisión en favor de analizar los actos de habla desde la perspectiva bajo la que «aparecen» al intérprete explica la prioridad otorgada a las actitudes del participante en la comunicación frente al estatus de sus emisiones. Esta prioridad motiva también la imagen de «llevar la cuenta» (*scorekeeping*), sobre todo la comparación que hace Brandom de una conversación con un partido de béisbol. La práctica discursiva consiste, en el

caso básico, en un intercambio de afirmaciones, preguntas y respuestas que los participantes se atribuyen mutuamente y enjuician en función de las posibles razones; se trata de un proceso en el que cada uno, desde su punto de vista, lleva las cuentas de quién estaba legitimado para qué tipo de actos de habla, quién ha aceptado de buena fe cuáles afirmaciones y, finalmente, quién ha dejado en descubierto, debido a que no ha hecho efectivas discursivamente las pretensiones de validez, la cuenta de credibilidad que en general tenía concedida y, por tanto, se ha desacreditado a los ojos de sus contrincantes. Todo participante que va

haciendo «puntos» a través de sus aportaciones va contabilizando también la «puntuación» que consiguen los otros con las suyas.

(3) Esta concepción de la pragmática formal no es que sea muy original. La originalidad está en el movimiento subsiguiente: Bran-dom acopla la descripción de las prácticas discursivas con una teoría semántica de tal forma que ambas funcionan como las ruedas de un engranaje. Con este fin Brandom se apropia de la explicación epistémica del significado dada por Dummett: entendemos una oración asertiva cuando conocemos tanto las

condiciones bajo las cuales puede ser afirmada como las consecuencias que para los participantes se derivarían de la aserción aceptada. Esta concepción epistémica de la comprensión del lenguaje está hecha a medida de la perspectiva de una segunda persona que exige razones para la satisfacción de las condiciones de aseverabilidad y que puede extraer consecuencias de la aseveración aceptada[7]. Siguiendo a Sellars, Brandom supone, además, que tales fundamentaciones —referidas a las circunstancias y consecuencias del uso posible de una expresión— se apoyan en las relaciones deductivas «materiales» presentes en el contenido semántico de

una expresión lingüística[8]. La semántica inferencial (según la cual el contenido conceptual de una expresión lingüística se puede analizar a partir del papel que ésta puede jugar en deducciones lógicas materiales) se adapta como un guante a un concepto de discurso que Brandom define como «producción y consumo de razones». Los participantes en el discurso entienden una expresión a la luz de las razones que la hacen aceptable con referencia a las condiciones y consecuencias de su correcto uso. No obstante, Brandom se separa del inferencialismo exagerado en la medida en que admite también razones

provenientes de la experiencia con las que —dado el caso— puede romperse una cadena de fundamentación: se trata de experiencias sensibles (percepciones) que cuentan como razones sin que ellas mismas necesiten, por su parte, ser fundamentadas.

Pero no es el saber de la experiencia sino el saber del lenguaje el que dota al intérprete del conocimiento de las reglas que establecen las condiciones y consecuencias del uso correcto de las expresiones lingüísticas. De modo que, en todo caso, la relación entre semántica y pragmática se presenta desde el punto de vista de la semántica: la práctica discursiva pone en marcha, por decirlo

así, la red de relaciones inferenciales presentes en el vocabulario de un lenguaje. Las tomas de posición de los participantes en el discurso respecto a las pretensiones de validez que se atribuyen recíprocamente discurren por vías que ya están preestablecidas mediante las implicaciones semánticas del contenido de la correspondiente emisión. La semántica anticipa los conceptos que después se desarrollan discursivamente. Por otro lado, Brandom es demasiado pragmatista para poder creer en una imagen del lenguaje como la «casa del discurso». En todo caso, frente al idealismo de una apertura lingüística del mundo —de la que los

miembros de cada comunidad lingüística no podrían escapar—, Brandom opone una concepción distinta, pues concibe la práctica discursiva más como generadora de conceptos que como rehén de un saber del significado apriorísticamente heredado.

Las normas conceptuales, que desde el punto de vista semántico están dadas con el saber del lenguaje, pueden ser consideradas, desde el punto de vista pragmático, como un resultado. Pero con ello se invierte la relación del potencial semántico del significado respecto a la práctica inferencial:

Las expresiones *llegan* a significar lo que significan por el hecho de ser usadas como lo son en la práctica, y los estados y las actitudes intencionales tienen el contenido que tienen en virtud del papel que juegan en la economía de la conducta de aquellos a los que se les atribuyen. El contenido se entiende en términos de lo apropiado (*proprieties*) de las inferencias, y éstas se entienden en términos de las actitudes —que instituyen normas— de tomar o tratar cada movimiento como apropiado o inapropiado en la práctica. De acuerdo con esto, disponemos de una vía teórica que va desde aquello que la gente *hace* hasta aquello que *cree*, es decir, desde su práctica hasta el contenido de sus estados y expresiones. De esta forma, una teoría pragmática adecuada puede fundamentar (!) una teoría semántica inferencialista; sus

> explicaciones de qué significa en la práctica tratar las inferencias como correctas o incorrectas son lo que, en definitiva, permite apelar a lo apropiado que, desde el punto de vista material, sean las inferencias, las cuales pueden funcionar entonces como primitivos semánticos (134).

El único problema aquí es: ¿qué significa «en la práctica»? Esta instancia de acreditación intenta aclararse con la referencia a la «economía de la conducta» de los participantes y la «fuerza institucionalizadora» de sus actitudes, pero no se explica realmente. Si la práctica de atribución y enjuiciamiento recíproco de

pretensiones de verdad no puede garantizarse mediante la determinación semántica de inferencias materiales válidas, ¿de qué tipo son, pues, las restricciones? La corrección de la aplicación de conceptos —*the assessment of truth*— debe acreditarse o verificarse con algo.

Pocas páginas después de haber otorgado prioridad a las actitudes prácticas del participante en el discurso frente a las reglas semánticas, puede leerse lo siguiente:

> Una noción semánticamente adecuada de inferencia correcta debe generar una noción aceptable de contenido conceptual. Pero esta noción debe fundar la idea de

> condiciones de verdad *objetivas* y, por tanto, de inferencias *objetivamente* correctas. Lo apropiado (*proprieties*) del juicio y de la inferencia va más allá de las actitudes presentes de tomar o tratar los juicios como correctos. Está determinado por cómo las cosas realmente son, independientemente de cómo se consideren que son. Nuestras actitudes cognitivas deben, en última instancia, responder a estos hechos que transcienden las actitudes (137).

Esta objeción «realista» que Brandom parece hacerse a sí mismo se compadece mal con una actitud «fenomenalista». Este proceder ligado a la perspectiva del participante, y que intenta reconstruir la práctica lingüística

desde dentro, obliga al analista a hablar no de verdad y referencia, sino de cómo la verdad y la referencia *aparecen* a un intérprete que atribuye a sus oponentes pretensiones de verdad y referencias[9]. Brandom intentará efectivamente satisfacer estas intuiciones realistas por *esta* vía. Antes de seguirle, quiero desarrollar la cuestión de la objetividad en el contexto que le corresponde.

II

Mientras la explicación de las «actitudes» de los participantes en el discurso tenga que desarrollarse

partiendo del «estatus» de sus emisiones hasta llegar a la «objetividad» de su contenido, todo el peso de la explicación del contenido de verdad de la comunicación deberá recaer en los actos de atribución y de valoración de las pretensiones de validez. Estas «actitudes prácticas» sirven a Brandom, como se ha dicho, como llave para acceder a los rasgos normativos de la lógica discursiva de «llevar la cuenta» (*scorekeeping*). Los participantes en el discurso fundan, en cierta medida, el estatus normativo de sus emisiones. En tanto que uno atribuye a otro una aseveración y la reconoce como correcta inviste esta emisión de un

contenido (que se supone objetivo) y le confiere el estatus de una aseveración verdadera. Brandom imagina este proceso de «conferir» o «instituir» un estatus normativo como una positivación de derechos según el modelo contractualista:

> Nuestra actividad *instituye* normas. […] Al formarse preferencias, emitir órdenes, aceptar acuerdos, elogiar, censurar, apreciar o valorar, los agentes están poniendo un significado normativo sobre un mundo no-normativo, como cubriendo su desnudez con un manto (48).

Las normas no son, intrínsecamente, parte de la naturaleza; se imponen a las

disposiciones y formas de conducta naturales mediante la voluntad de seres inteligentes. El comportamiento guiado por normas se diferencia de una simple conducta regular por el hecho de que los sujetos que actúan saben lo que se espera de ellos y saben que se guían por el *concepto* de una norma que pueden vulnerar. Brandom sólo explica el surgimiento de tales normas apelando al hecho de que una sociedad distingue determinadas conductas como correctas o desviadas y las sanciona. El legislador efectúa una codificación binaria de las distintas conductas —como deseables o no deseables— y aplica gratificaciones o sanciones a las correspondientes

expectativas normativas de comportamiento. Sin embargo, esta explicación empirista no hace justicia al carácter de unos seres que se conducen por motivos racionales[10]. La legislación misma debe obedecer a criterios racionales:

> Nuestra dignidad como seres racionales consiste precisamente en estar vinculados sólo por las reglas que aceptamos, reglas que nosotros mismos hemos elegido libremente para autoobligarnos (como Ulises frente a las sirenas) (50).

En este contexto Brandom hace suyo el concepto kantiano de autonomía a fin de diferenciar la legislación racional de

los actos de puro arbitrio. El legislador actúa autónomamente cuando se somete exactamente a aquellas normas que él elige *por convicción*. La voluntad libre es la voluntad racional que puede determinarse mediante buenas razones:

> Kant reconcilia la idea de que somos seres libres en virtud de que somos racionales con la idea de que estamos obligados por normas también en virtud de nuestra racionalidad; y, de este modo, presenta la libertad como restringida por una clase especial de normas, las normas de la racionalidad; ello implica tratar el estatus normativo de la obligación moral como instituido por actitudes normativas (51).

No obstante, precisamente esta reflexión muestra que las comparaciones con la filosofía moral y jurídica no son suficientes para hacer plausible la prioridad de las «actitudes normativas» de los participantes en el discurso frente al estatus normativo de sus emisiones. Pues el modelo de una autolegislación (en el sentido de Kant y Rousseau) presupone ya la orientación del legislador por unas normas de racionalidad que son las que primero tienen que «fundarse» (pues se trata de «instituirlas»). Una normación «racional» es algo que debe llevarse a cabo según las normas *de la razón* (*Vemunftnormen*) y por tanto no puede,

a su vez, ofrecer el modelo que explique la normatividad de la razón. Antes de que los participantes en el discurso aparezcan como «legisladores» ya se han nutrido «siempre ya» de la estructura normativa interna del habla.

En cierta medida Brandom se entiende mal a sí mismo, porque utiliza un concepto superinclusivo de normatividad y asimila las normas de racionalidad en sentido amplio —tanto reglas lógicas, conceptuales, semánticas como reglas pragmáticas— con las normas de acción[11]. Naturalmente, la práctica argumentativa es especialmente adecuada para ser descrita en términos de derechos y obligaciones. El

proponente de una pretensión de verdad está obligado a ofrecer fundamentaciones, mientras que el oponente tiene el derecho de contradecirle. Ambas partes están ligadas a determinadas presuposiciones de la comunicación y reglas de la argumentación que definen el *space of reason*. En este «espacio» las razones pueden flotar libremente y desarrollar sin obstáculos su fuerza de motivación racional a fin de influir correctamente sobre su mente, es decir, sobre las «actitudes prácticas» de los participantes en el discurso. Forma parte del sentido de los derechos y deberes de la argumentación el poner en marcha esa

peculiar coacción sin coacciones del mejor argumento. La influencia mediante razones es algo distinto a la obligación mediante normas. Mientras las normas de acción *vinculan* la voluntad de los actores, las normas de racionalidad *conducen* su mente.

Puede que la tendencia de Brandom a asimilar ambas cosas esté relacionada con el origen de su concepto de *práctica*. Una fuente es Wittgenstein, que concibe la gramática de los juegos de lenguaje como la infraestructura de las formas de vida. Para ello coloca las reglas lógicas, matemáticas y gramaticales bajo el mismo común denominador de los patrones culturales

y las normas de acción. Su concepto abarca indistintamente reglas cognitivas y socioculturales. Pero el concepto de «prácticas discursivas» de Brandom le debe tanto a la recepción de Wittgenstein como a una original interpretación de la primera parte de *Ser y tiempo*.

El conocido «análisis del instrumento» revela la inconfesada cercanía de Heidegger con el pragmatismo. Antes de cualquier entendimiento discursivo, el «ser en el mundo» se determina por los «plexos de conformidades» (*Bewandniszusammenhänge*) contextos que vamos abriendo en la práctica a

medida que usamos y manejamos cosas. En un artículo anterior Brandom había propuesto una interpretación sociológico-transcendental para este apartado[12]. La forma de reaccionar frente a las cosas en cursos de acción típicos y aquello que una comunidad reconoce en cada caso como reacciones apropiadas y adecuadas es lo que determina el significado del «instrumento». Este significado consiste en aquello como lo que se toma el instrumento. Sin embargo, a diferencia de Heidegger mismo, Brandom parte de la prioridad de lo social. Según esta lectura, los contextos funcionales de una práctica social determinan la

interpretación del mundo de una comunidad lingüística: el «cómo hermenéutico» determina su trato con el mundo. Esta comprensión antepredicativa del mundo se concreta, en los individuos, en disposiciones a «responder» frente a los estímulos de la misma forma que lo harían los demás miembros de la comunidad. Así pues, los miembros de una comunidad lingüística, al reconocer mutuamente como «apropiadas y adecuadas» sus respuestas típicas, «instituyen» significados; con lo que se conecta la autoridad epistémica de los miembros con la autoridad social de la comunidad.

Según Brandom, de esta amalgama de interpretación antepredicativa del mundo surge —y esto es lo importante en nuestro contexto— la práctica discursiva. Con el «enunciado como nuevo modo de respuesta social», aquello que hasta entonces sólo estaba «a mano» (*zuhanderí*) se transforma en algo «ante los ojos» (*Vorhandenes*), efectivamente existente: «El enunciado —y la práctica del dar y tomar razones que éste hace posible— son en sí mismos un tipo especial de actividad práctica. Responder a algo con un enunciado sobre ello significa tratarlo como algo "ante los ojos"»[13]. Este trasfondo hace comprensible por qué

más tarde Brandom otorga también prioridad a las actitudes prácticas de los participantes en el discurso frente al estatus normativo que éstos adjudican mutuamente a sus enunciados; y explica también por qué, además, tiende a asimilar la validez racional a la validez social. Por otra parte, la conclusión del artículo —más bien discutible desde el punto de vista filológico, aunque muy interesante por lo que a contenido se refiere— deja ver por qué Brandom no hace suyas las consecuencias que sugieren el último Wittgenstein y el último Heidegger. Brandom toma distancias tanto respecto al contextualismo de los juegos del

lenguaje como respecto al idealismo de la apertura lingüística del mundo.

En Heidegger la categoría de lo «ante los ojos» (*Vorhandenes*) tenía siempre la connotación peyorativa de la «objetivización» que tiene lugar en los enunciados relativos a lo «ante los ojos». Contra esta lectura crítica del objetivismo, Brandom elabora el sentido cognitivo propio en el que se basa la superioridad del habla proposicionalmente desdiferenciada y el trato discursivo con el mundo, frente al trato antepredicativo con lo que simplemente está «a mano». Podría decirse que libera el análisis del instrumento que hace Heidegger de sus

excesos de crítica de la cultura. El habla constatativa saca las cosas «a mano» del contexto de intereses del quehacer práctico y las resitúa en el contexto discursivo del pensamiento inferencial, como objetos «ante los ojos» sobre los que pueden enunciarse hechos:

> Cuando del objeto «ante los ojos» —que estaba «a mano» en tanto que martillo— se señala, por ejemplo, la propiedad de su peso, se realiza entonces un enunciado cuya adecuación no es cuestión de su utilidad para cualquier fin práctico. […] En el juego […] del dar y exigir razones, la autoridad para determinar si un enunciado es o no adecuado queda al margen de la esfera de su utilidad para finalidades prácticas[14].

De aquí parte un camino directo hasta la relevante importancia que Brandom acaba otorgando a la «prioridad de lo social». En cuestiones de validez epistémica la última palabra no la tiene el consenso de la comunidad lingüística. Cada uno debe procurar aclararse sobre la verdad de los enunciados, siendo consciente de que los demás se pueden equivocar. Es interesante constatar que el artículo anterior hace plausibles ambas cosas: tanto la tendencia a asimilar las normas de racionalidad con las normas de acción, como la confianza en la racionalidad de la práctica del entendimiento. Esa reserva falibilista —

que Brandom hace valer incluso frente al juicio de toda una colectividad— enlaza con la siguiente cuestión: ¿cómo es posible que una emisión cuyo estatus depende de la atribución y enjuiciamiento de un intérprete, pueda llegar a tener un contenido objetivo que, dado el caso, va más allá de aquello que los intérpretes saben y hacen? La cuestión de la verdad de las expresiones —y de la objetividad de sus contenidos — va a contrapelo, por decirlo así, de esa estrategia explicativa que avanza desde la pragmática hacia la semántica:

> Si las concretas actitudes prácticas de tomar o tratar algo como correcto instituyen el estatus normativo de las

inferencias materialmente correctas, y [si] lo materialmente apropiado de la inferencia confiere, a su vez, contenido conceptual, entonces este contenido comporta, no obstante, unas cualidades objetivas de «ser apropiado» (*proprieties*) que son *a las que responden las mismas actitudes prácticas* subyacentes a los significados. ¿Cómo es posible que nuestro uso de una expresión pueda conferir a ésta un contenido que establece que, al menos en algunos casos, *todos podemos estar equivocados sobre su correcto uso*? ¿Cómo es que las actitudes normativas de tomar y tratar las aplicaciones de conceptos como correctas o incorrectas pueden instituir estatus normativos, si éstos *transcienden a aquellas actitudes*, en el sentido de que las actitudes instituyentes pueden ser

> evaluadas sobre la base de las normas instituidas y ser consideradas deficientes? (137, subrayados míos).

Está claro que Brandom, a pesar de actuar fenomenológicamente, quiere dar satisfacción a intuiciones realistas.

Esta situación argumentativa es bastante típica de algunos planteamientos que, como respuesta ante el giro lingüístico, extraen la conclusión de que, para nosotros, el lenguaje y la realidad están entrelazados de forma inextricable. Sólo podemos explicar lo que es real recurriendo a lo que es verdadero. Y dado que la verdad de las creencias y las oraciones sólo puede fundamentarse o rebatirse con la ayuda

de otras creencias u oraciones, entonces no podemos salimos del círculo mágico de nuestro lenguaje. El pragmatismo convierte esta necesidad en virtud, en el sentido de que abandona la idea de la correspondencia y analiza «lo que es verdadero» a partir de la actitud realizativa que adopta aquel que «trata algo como verdadero». Sin embargo, el pragmatismo aparece hoy bajo diversas versiones. Estas versiones se diferencian entre ellas de dos modos: por una parte, o bien consideran las intuiciones realistas como inevitables, o bien las reformulan bajo una nueva descripción; y, por otra, o bien conciben el contacto de nuestras prácticas con el

mundo como una confrontación que tiene lugar en la acción, o bien lo entienden como una réplica que tiene lugar en el discurso. En el primer caso, la posición de Brandom se distingue del neopragmatismo de Rorty; en el segundo, del realismo interno de Putnam.

Las dos intuiciones realistas fundamentales pueden formularse claramente con relación a la verdad de los enunciados y con relación a nuestro contacto con el mundo (la referencia a los objetos)[15]. Por una parte, el «uso cautelar» del predicado de *verdad* indica que incluso enunciados muy bien justificados pueden acabar resultando

falsos a la luz de nuevas evidencias. A esta diferencia entre verdad y justificación le corresponde, por lo que hace al aspecto de la referencia, la suposición de que el mundo, que no ha sido creado por nosotros, nos impone restricciones contingentes que producen «fricciones» cuando se cruzan en el camino de nuestras expectativas. Por otra parte, el uso del predicado de verdad en el sentido de validez incondicional indica que los enunciados verdaderos merecen ser aceptados como válidos por todos y en todas partes. A esta universalidad de la validez de la verdad le corresponde, por el lado de la referencia, la suposición de que el

mundo es uno y el mismo para todos, con independencia de la perspectiva desde la cual nos refiramos a algo en él. De modo que suponemos tanto la existencia de posibles objetos de los que podemos enunciar hechos, como suponemos también la conmensurabilidad de nuestro sistema de referencia, que nos permite reconocer los mismos objetos bajo distintas descripciones.

En este trasfondo podemos situar la concepción de Brandom entre las posiciones de Rorty y de Putnam. Richard Rorty quiere satisfacer la primera de estas dos intuiciones, a la vez que somete la segunda a revisión;

discute a las pretensiones de verdad su supuesta independencia del contexto y acepta la inconmensurabilidad de las diferentes interpretaciones del mundo. Por el contrario, Brandom desearía dar cuenta también de la pretensión de universalidad de la verdad y de la presuposición de un mundo idéntico. Pero, por otra parte, nuestro contacto con ese mundo que se nos resiste y nos sorprende continuamente no es concebido como una forma práctica de «componérselas» con el mundo. En otras palabras: Brandom quiere evitar el contextualismo de Rorty sin necesidad de ampliar su investigación lingüística en la dirección de un análisis —como el

de Putnam— de nuestra confrontación con el mundo (una confrontación gracias a la cual aprendemos).

Ante todo retomaré los dos cursos de argumentación con los que Brandom explica, desde un punto de vista fenomenológico, el contenido objetivo de las expresiones (III). Estos intentos de explicación le conducen al final a adoptar una versión lingüística del idealismo objetivo que no encaja bien con la imagen de este kantismo transformado en términos pragmatistas que hemos estado viendo (IV). Esta transición de Kant a Hegel explica, por una parte, el concepto objetivista de comunicación, que no hace justicia al

papel de la segunda persona que Brandom mismo reclama (V) y, por otra, la preferencia metodológica por los actos de habla aseverativos conduce también, desde una perspectiva de teoría moral, a dudosas consecuencias (VI).

III

Brandom cuenta dos historias diferentes para explicar el contenido objetivo —«aquel que transciende las actitudes»— de aquellas normas semánticas y conceptuales por las que se orientan los participantes en el discurso:

> … la objetividad de las normas conceptuales consiste en mantener la distinción entre los estatus normativos que incorporan y las actitudes normativas incluso de toda la comunidad, a la vez que, sin embargo, estos estatus se entienden como instituidos por las actitudes prácticas normativas y las evaluaciones de los miembros de la comunidad (55).

El peso del libro recae en la original historia que se explica en los capítulos 5 a 8; esta historia soporta toda la carga explicativa de una determinada forma anafórica de habla (1). La segunda historia, que se cuenta en el capítulo 4, trata las percepciones y las acciones como *inputs* y *outputs* de la práctica

discursiva (2). Al final nos ocuparemos de la cuestión de cómo se relacionan ambas historias y cómo se complementan.

(1) Brandom intenta primero «derivar» en términos lingüístico-transcendentales la estructura dual de las oraciones predicativas simples. Esta derivación debe responder a la pregunta de por qué usamos en general términos singulares y, al hacerlo, suponemos la existencia de objetos a los que atribuimos o negamos determinadas propiedades. Esta compleja reflexión se apoya en el papel lógico que en la transmisión de relaciones inferenciales

corresponde a la sustitución de expresiones por sus expresiones equivalentes. Pero la capacidad de una expresión para ser sustituida resulta relevante para la cuestión de la objetividad, especialmente en el contexto de la relación anafórica retroactiva con algo que se ha dicho. Y es que Brandom concibe las dos expresiones semánticas «… se refiere a» y «… es verdadero» —que son esenciales para la representación de estados de cosas— no como expresiones de relación y predicado, sino como operadores para la formación de expresiones anafóricamente dependientes (descripciones indirectas

oprosentences). Desarrolla su argumento en tres pasos:

a) Conectando con el análisis fregeano de los «juicios de reconocimiento» (*Wiedererkennungsurteile*) Brandom investiga el papel de los términos singulares, aquellos que en el lenguaje reflejan la referencia lingüística a algo en el mundo, en tanto que señalan «de qué va» el habla y «sobre qué» se habla. Con la ayuda de estos términos singulares debemos referirnos a objetos de un modo tal que podamos reconocerlos incluso bajo descripciones *distintas*:

> Aceptar que una expresión se usa para señalar un objeto es aceptar que este *mismo* objeto podría ser señalado de alguna *otra* manera, es decir, que algunas sustituciones relacionadas con la expresión «mantienen el compromiso» (*commitment-preserving*) y son correctas (430).

Brandom explica esta aportación específica —sin la cual no podríamos ir más allá de un lenguaje de signos que nos encerraría en la situación de partida[16]— con la aptitud para establecer cadenas anafóricas y asegurar así referencias recursivas.

El uso deíctico de los pronombres demostrativos se movería

cognitivamente en el vacío si no pudiera efectuarse recursivamente de forma anafórica, mediante distinciones y descripciones recurrentes. Brandom concibe la anáfora como el mecanismo lingüístico a través del cual se establece una conexión entre contenidos generales, es decir, reproducibles y acciones deícticas irreproducibles:

> Lo deíctico presupone la anáfora. Ninguna realización lingüística puede tener el significado de un demostrativo si los demás no disponen de los significados de sus dependientes anafóricos; usar una expresión como un demostrativo es usarla como una clase especial de iniciador anafórico (462).

Es la referencia intralingüística a partes anteriores de la oración lo que posibilita una referencia a los objetos, los cuales deben poder ser aprehendidos, más allá de las acciones sígnicas individuales, como objetos reidentificables:

> Sin la posibilidad de extensión anafórica y conexión a través de la recurrencia a otras realizaciones lingüísticas, las realizaciones deícticas no podrían jugar ningún papel semántico significativo, ni tan sólo deíctico (465).

b) La referencia del lenguaje al mundo no se agota, por supuesto, en la referencia a los objetos; sólo resulta

completa con la representación de hechos que el hablante puede afirmar de los objetos. Esta referencia se expresa en las actitudes preposicionales del hablante respecto a los estados de cosas enunciados. Y estos estados de cosas, a su vez, se convierten ellos mismos en tema cuando un intérprete se refiere *de dicto* a una expresión para decir que —y por qué— él, desde su perspectiva, se representa *de forma distinta* a la del hablante el estado de cosas descrito *de re*. Estas diferencias de opinión entre hablante e intérprete sólo pueden verbalizarse si los oponentes se refieren *al mismo* estado de cosas de tal forma que utilicen el operador «… es

verdadero/falso» como una proforma para conectar en cada caso con el enunciado del otro. También aquí la anáfora juega un papel importante, pero esta vez respecto al uso *interpersonal*. El intérprete debe referirse a la contribución lingüística de otro de tal forma que pueda sustituir la afirmación que le atribuye —y que cuestiona— mediante una contra-afirmación que se refiera al mismo objeto o a la misma cosa: «La anáfora interpersonal consigue el efecto que realmente importa de asegurar la comunicación a la vista de las diferencias en los compromisos colaterales» (486). Las diferencias entre la pretensión de verdad atribuida *de*

dicto y la propia pretensión de verdad mantenida *de re* ponen de manifiesto al intérprete aquella actitud objetivante que adopta el hablante respecto a lo que afirma y con relación al estado de cosas que tiene por existente (y que el intérprete, desde su punto de vista, considera falso).

c) La anáfora interpersonal, que se encuentra conectada con la diferencia de perspectivas que se articula mediante la distinción entre descripciones *de dicto* y descripciones *de re*, es en definitiva el instrumento adecuado para analizar una expresión que se atribuye a un sujeto y se somete a juicio del intérprete. Con el

concepto «objetividad» Brandom quiere resaltar efectivamente la distinción entre lo que los participantes creen saber y aquello que realmente saben. La anáfora interpersonal explica cómo se las arregla un intérprete con esta diferencia «platónica». En la medida en que un intérprete atribuye a un hablante una pretensión de verdad 'p', está también sosteniendo implícitamente una pretensión de verdad para la afirmación de que el hablante mantiene 'p'. Pero al mismo tiempo distingue entre la atribución de una pretensión de verdad que tiene la forma de una descripción *de dicto* y el reconocimiento de esta pretensión de verdad que el intérprete

hace suya bajo la forma de una descripción *de re*.

Si el intérprete parte de distintos supuestos de fondo y observa los mismos objetos o estados de cosas desde una perspectiva distinta a la del hablante llegará, dado el caso, a un juicio diferente sobre lo dicho, puesto que, desde el punto de vista del intérprete, el hablante se engaña respecto a las *consecuencias reales* de aquello que ha dicho. El intérprete enjuicia la supuesta afirmación de hechos *a la luz de sus consecuencias, inadvertidas por el hablante*, y su juicio es por tanto distinto al del hablante mismo. Pero esto significa que el

intérprete rechaza la pretensión de verdad atribuida al hablante porque puede apoyarse en un potencial de inferencias que, a pesar de no ser explotadas al máximo por el hablante, se hallan ya contenidas en la expresión misma:

> De esta forma cada perspectiva encaminada a «llevar la cuenta» (*scorekeeping perspective*) mantiene en la práctica una distinción entre el estatus normativo y la actitud normativa (inmediata), entre aquello que es objetivamente correcto y aquello que simplemente es *tenido por* correcto (597).

Coincidiendo con la crítica de Frege al psicologismo, Brandom acepta que el enunciado respecto al cual el hablante sostiene una pretensión de verdad contiene un potencial de inferencias superior al de su contenido manifiesto, un potencial que puede *encauzar* la postura crítica de un oponente. Los contenidos de los enunciados pueden tener implicaciones que *per se* digan cómo un intérprete *debería* enjuiciar el correspondiente enunciado desviándose —si fuera el caso— del modo en que lo enjuicia el mismo hablante.

(2) No obstante,, este argumento que se apoya en la forma como hablante y

oyente se enfrentan al cambio de perspectivas no ofrece todavía ninguna explicación satisfactoria del problema de la objetividad. Queda abierta la cuestión de a quién [o a qué] deben los contenidos enunciados aquellas «propiedades objetivas» a las que «responden» las posturas diferenciadas del intérprete[17]. La pretensión de un intérprete de «saberlo mejor» puede ser tan falsa como la del hablante interpretado; incluso iodos pueden equivocarse. No hay ninguna perspectiva, ni tan sólo la de la comunidad en su conjunto, que asegure un acceso privilegiado a la verdad. Pero si todos y cada uno tienen el mismo

acceso falible a la verdad, la diferencia de perspectivas expresada anafóricamente entre hablante e intérprete tampoco dispone de respuesta para la pregunta de Brandom: «¿Cómo es posible que nuestro uso de una expresión le confiera un contenido que establezca que todos podemos estar equivocados sobre cómo se usa correctamente, al menos en algunos casos?» (137). Este fenómeno pendiente de aclarar nos hace pensar en aquellas expresiones que utilizamos para las «clases naturales» como «oro» (o «ballena»), con las que H. Putnam ilustra el modo en que hemos *revisado* el uso del lenguaje a partir de nuevos

conocimientos sobre la extensión *correcta* de estas expresiones[18]. ¿Ofrece Brandom una respuesta a esta cuestión en el capítulo sobre «Percepción y acción»? ¿Tiene que dar esta *segunda historia* una respuesta, en general, al problema a la cuestión pendiente de resolución de la objetividad del contenido de las expresiones?

Por una parte, las percepciones y las acciones, debido a la forma gramatical de los juicios y las intenciones, están estructuradas proposicionalmente, es decir, lingüísticamente. Por otra parte marcan los puntos de entrada y salida de las prácticas discursivas, que es el lugar

donde —incluso desde la mirada interna de los participantes en la comunicación — el lenguaje entra en contacto y se entrecruza con el mundo. Por tanto, también después del giro lingüístico la afección de los sentidos y el éxito de la acción equivalen a los dos medios a partir de los cuales se «nos» imponen las limitaciones de un mundo objetivo que suponemos independiente e idéntico para todos. Aunque Brandom se enfrenta (en mi opinión con buenas razones) contra la tesis externalista según la cual los juicios perceptivos deben su autoridad epistémica exclusivamente a la cadena causal que se extiende desde la situación que es objeto de percepción

hasta la percepción de la misma (209 ss.), acepta con naturalidad las percepciones como la base empírica de «juicios inmediatos». Incluso piensa que en los discursos las percepciones funcionan como razones que no necesitan por su parte mayor fundamentación:

> Informes no inferenciales pueden funcionar como justificadores injustificados […] De este modo la observación aporta elementos que cortan el regreso al infinito y, en este sentido, aporta un fundamento para el conocimiento empírico (222).

Brandom explica esta posición —con ciertas resonancias empiristas y, en cualquier caso, diferente de la de Peirce— basándose en las disposiciones aprendidas. Los «observadores fiables» están entrenados a reaccionar a los estímulos del entorno de modos suficientemente diferenciados:

> La base del conocimiento observacional es, pues, que debe ser posible entrenar a los individuos para que respondan diferenciadamente, de forma fiable, a las características de su entorno por medio del reconocimiento de compromisos doxásticos (224).

De esta forma surge una imagen del lenguaje según la cual la red de hilos semánticos formada por un número infinito de oraciones potenciales está anclada —por decirlo así— en la realidad por los puntos nodales de las oraciones observacionales derivables. ¿Pero es suficiente este tipo de anclaje para satisfacer la intuición realista de un mundo independiente que puede desmentir incluso nuestra mejor descripción? En el trasfondo se halla el modelo wittgensteiniano de aprendizaje del lenguaje. Los adultos enseñan a sus niños, por ejem-pío, el vocabulario de los colores mostrándoles en el entorno diferentes cosas rojas para el predicado

«rojo» y diferentes cosas azules para el predicado «azul». Este modo de ejercitarse en el uso lingüístico «correcto» funciona bajo el supuesto tácito que las oraciones que lo acompañan («esto es un objeto rojo», o «esto es un objeto azul») son *verdaderas* en el marco de la práctica lingüística establecida. Por esto en casos dudosos la percepción de objetos (y la verdad de las oraciones observacionales correspondientes) puede servir de control para la aplicación correcta del predicado: «Pero fíjate que esta chaqueta, si la comparas con esta roja y aquella amarilla, resulta ser más bien anaranjada que roja». De modo parecido

es como los padres corrigen el saber lingüístico de sus hijos partiendo de ejemplos de la experiencia. ¿Pero tiene la experiencia, además, la fuerza para corregir el uso lingüístico —adquirido intersubjetivamente— de adultos competentes? Mientras se trate sólo del aprendizaje de un lenguaje, lo que es correcto se determina sobre la base de lo que la comunidad de aquellos que dominan el lenguaje considera correcto.

Las percepciones señalan ciertamente el punto de intersección entre el lenguaje y el mundo. Pero con esto todavía no se ha dicho nada sobre la dimensión del poder de veto que puede ejercer el mundo objetivo frente a

reglas semánticas inadecuadas. La experiencia nos puede instruir sobre inconsistencias lingüísticas, por ejemplo, sobre el hecho de que algunos animales a los que llamamos peces, como las ballenas, son en realidad mamíferos[*]. ¿Pero podemos «aprender» de nuestro trato con la realidad que, en virtud de nuevas «constataciones», aquello que hasta ahora y de conformidad con los componentes semánticos de nuestro lenguaje habíamos llamado correctamente «oro» ya no «es» oro? Es evidente que ni Heidegger ni (de otro modo) Wittgenstein consideraron al

lenguaje capaz de una fuerza de revisión tan amplia.

Según la concepción de Heidegger y Wittgenstein el horizonte experiencial de una comunidad lingüística es interpretado categorialmente y articulado conceptualmente de un modo «preontológico» —es decir, *por anticipado*—, de tal forma que la experiencia intramundana misma carece de fuerza suficiente para desmentir esa «apertura del mundo» que el lenguaje —estructurando *a priori*— ofrece por adelantado. Una vez transferida la espontaneidad de la creación del mundo desde el sujeto transcendental al lenguaje, Heidegger y Wittgenstein

tenían que incluir la premisa realista de un mundo que fuera independiente de «nuestras» capacidades y rendimientos constituyentes. Y dado que los lenguajes naturales aparecen siempre en plural, el resultado fue el problema de la traducibilidad o conmensurabilidad de los distintos esbozos o imágenes del mundo, un problema que ponía también en cuestión la otra premisa de un mundo idéntico para todos.

Brandom, que por supuesto no está dispuesto a admitir consecuencias antirrealistas, no puede aceptar un planteamiento lingüístico-transcendental, sea en su versión culturalista (MacIntyre), en la versión de

la historia del ser (Derrida) o en la versión pragmatista (Rorty). Cree que los desmentidos o refutaciones que ofrece la experiencia tienen fuerza para impulsar procesos de aprendizaje que afectan al mismo saber lingüístico:

> Las inferencias desde las circunstancias a las consecuencias de aplicación (que están implícitas en contenidos conceptuales) están sujetas a la crítica empírica en virtud de conexiones inferenciales entre los contenidos de los compromisos que pueden ser adquiridos no inferencialmente. Así, puede ocurrir que uno use el término «ácido» de tal forma que una sustancia de sabor agrio sea condición suficiente para aplicarlo. Encontrar una sustancia que a la vez sepa a agrio y haga volver azul el papel

tornasol mostraría que tal concepto es inadecuado (225).

Cuando se argumenta así, uno debe plantearse sin embargo la pregunta de cómo pueden los procesos estimulados intramundana-mente repercutir en la semántica «abridora de mundo» y en la articulación categorial de los contenidos lingüísticos mismos.

Resulta curioso que Brandom se contente con *mencionar* el citado ejemplo. Uno busca —sin éxito— un análisis de aquellos procesos de aprendizaje que guiados por la experiencia pueden obligar no solamente a determinados miembros individuales a

corregir un saber lingüístico deficiente, sino a toda una comunidad lingüística en conjunto a revisar las reglas semánticas adquiridas. El peso que Brandom concede a la experiencia en la formación de los conceptos objetivos y las correspondientes reglas semánticas se desprende en todo caso de la forma y manera en la que conecta estas dos historias. La misma ordenación de los capítulos despierta dudas de que el análisis de la percepción y de la acción pueda dar respuesta a las cuestiones que las agudas reflexiones sobre el papel de la anáfora dejan abiertas.

IV

¿Cómo podemos imaginarnos la sedimentación del saber del mundo en saber lingüístico? ¿Cómo hay que concebir el control del saber lingüístico mediante el saber del mundo? Los procesos de aprendizaje semánticamente relevantes deberían explicar el modo en que el contacto de la experiencia con cosas y sucesos puede desencadenar, dado el caso, una revisión de las categorías lingüísticas y las normas conceptuales anticipadas («abridoras de mundo»). Brandom rechaza una

explicación naturalista. Pero una explicación pragmatista —que se adecuaría a la construcción de su teoría — no puede desarrollarse solamente desde el punto de vista fenomenalista de un intérprete que comprende el lenguaje (1). Por eso Brandom se ve obligado a adoptar un realismo conceptual que, sin embargo, socava el análisis (planteado en términos de teoría del discurso) de la realidad «que aparece» en el lenguaje, efectuado mediante los enunciados sobre la estructura del mundo «en sí» (2).

(1) Brandom está convencido, como Putnam, de que «la razón no puede ser naturalizada». El que analiza el lenguaje

mantiene por eso la misma perspectiva interna que el participante y distingue el mundo social de las expresiones lingüísticas, las interacciones y las actitudes —todas ellas accesibles mediante la comprensión de su sentido (o mediante traducción)— del mundo objetivo de los estados y sucesos observables que pueden explicarse causalmente: «La clasificación crítica de las cosas en objetivas o sociales es ella misma una categorization social, más que objetiva o ontológica de las cosas sobre la base de si las tratamos como algo sujeto a la autoridad de una comunidad o no»[19]. Una estrategia explicativa naturalista asegura a los

estados y sucesos causalmente explicables una prioridad ontológica frente a los conceptos normativos de las prácticas sociales descritas. Éstos deben retrotraerse a procesos causalmente explicables. Pero entonces los elementos de un mundo de la vida estructurado lingüísticamente deben reformularse en un lenguaje nominalista, referido a estados y sucesos observables. La forma y el contenido de las expresiones gramaticales se describen entonces, por ejemplo, como funciones y rasgos de determinados episodios de habla identificables[20] o son traducidos a procesos neuronales del cerebro (como ocurre hoy en las

ciencias cognitivas). Pero cuanto más radical es la traducción, más difícil resulta que los fenómenos intuitivamente conocidos puedan ser reconocidos, bajo su nueva descripción objetivista, como los *mismos* fenómenos[21].

La estrategia explicativa no naturalista que Brandom prefiere choca, sin embargo, con el problema exactamente contrario: ¿de qué modo pueden los estados y sucesos percibidos y descritos en un lenguaje nominalista tener entrada en el universo de plexos de sentido y prácticas discursivas? Nos hemos encontrado ya este problema en la relación entre deixis y anáfora. La relación retroactiva —intralingüística—

con respecto a las acciones sígnicas singulares reemplazadas por los pronombres demostrativos debía explicar el modo en que los *tokens* irrepetibles —acoplados a sucesos percibibles— pueden ser incorporados a la cadena discursiva de *types* y, de esta forma, hacerlos accesibles recursivamente. Aquí Brandom había tratado la deixis misma, el acto de la referencia directa, sólo en el espejo de la anáfora, es decir, como un fenómeno derivado que parecía no requerir mayor explicación. Aquí podemos dejar de lado la cuestión de si esta propuesta, en lugar de explicar la problemática de la referencia, no hace más que suprimirla.

Pero en cualquier caso, la cuestión pendiente relativa a la interacción entre saber lingüístico y saber del mundo parece exigir una ampliación de esa perspectiva inmanente al lenguaje desde la que se investiga.

En esta dirección apunta el propio ejemplo de Brandom, según el cual la observación de que, contra toda expectativa, el papel tornasol se vuelva azul ofrece una razón para corregir la regla de uso del concepto «agrio» hasta entonces establecida. Aquí la percepción se origina mediante una acción experimental. Un experimento de este tipo agota solamente el vínculo interno entre percepción y acción que ya

existe en la práctica cotidiana y que hace posible el habitual «aprender de la experiencia». Controlamos el éxito de una acción en la medida en que observamos si se producen las consecuencias esperadas; en otro caso sabemos que debemos revisar los supuestos subyacentes a nuestro plan de acción. Desde el modelo de la «duda-creencia» de Peirce, el pragmatismo ha visto en la ejecución lograda de una acción el criterio más importante para la acreditación de creencias empíricas. Las prácticas adquiridas se acreditan porque siguen funcionando, es decir, mediante su propia ejecución aproblemática. En esta práctica de «habérselas bien» con

la realidad, determinadas percepciones adquieren una importante fuerza de revisión, en tanto que constituyen controles del éxito de las acciones; unos controles que nos informan de los fracasos, es decir, de la no aparición de las consecuencias esperadas. Aquí las certezas de acción generalizadas (creencias convertidas en hábitos de acción) constituyen el trasfondo que hace resaltar las percepciones disonantes como una negación de expectativas, confiriéndoles así el sentido de un desmentido experimental práctico, de una coacción para emprender la revisión de las creencias existentes. En la percepción de un

fracaso el actor «choca» con una realidad que le «desengaña», una realidad que, por decirlo así, le revoca su hasta entonces probada disposición a participar en el contexto de un plexo de acción que ha dejado de funcionar.

El mundo objetivo sólo puede formular esta «oposición» de un modo realizativo, en la medida en que niega su «conformidad» a las *intervenciones finalistas* en un mundo de sucesos encadenados y causalmente interpretados. De este modo, el mundo «pide la palabra» sólo en el círculo funcional de la *acción* instrumental. Esto explica por qué Brandom, que se mantiene fiel a un *análisis*

fenomenalista del lenguaje, no tiene en cuenta la explicación pragmatista de los procesos de aprendizaje semánticamente relevantes[22]. Naturalmente que la experiencia que los actores hacen al fracasar frente a la realidad está ella misma estructurada lingüísticamente, pero no es ninguna experiencia con el lenguaje y dentro del horizonte de la comunicación lingüística. Sólo a partir del momento en que los actores toman distancia de su trato práctico con el mundo, entran en un discurso y objetivizan la situación que «tienen a mano» para entenderse entre ellos sobre algo en el mundo, la percepción desmentidora o refutadora —que

significa una convulsión para sus certezas de acción— puede convertirse en una «razón» discursivamente movilizadora que penetre críticamente en la dotación conceptual y en el potencial de inferencias semánticas de las creencias existentes y, en su caso, ponga en marcha las necesarias revisiones.

La dinámica de la acción controlada por el éxito que, como en el caso mencionado de la prueba del papel de tornasol, impulsa a una revisión de los conceptos y del potencial semántico, no resulta en absoluto visible si la investigación se limita a las actitudes, interacciones y expresiones de los

participantes en el discurso. En el trato práctico con la realidad, los juicios relativos a la percepción juegan un papel distinto que en el horizonte comunicativo de la atribución, fundamentación y reconocimiento de pretensiones de verdad. Sin embargo, para Brandom la acción continúa siendo esencialmente acción lingüística. Lo que le interesa de las acciones intencionales con las que intervenimos causalmente en el mundo son, sobre todo, las razones justificativas. Volveré sobre ello más adelante. Tan pronto como las acciones en principio justificables necesitan efectivamente una justificación, son incorporadas, *como* acciones

lingüísticas, a la práctica discursiva. De este modo Brandom puede avanzar imperturbablemente, de un modo lineal, desde la percepción a la acción, pasando por alto que las percepciones están inscritas en contextos de acción y sin prestar atención a aquella fuerza de revisión que las percepciones adquieren a partir del momento en que responden al *coping*, es decir, en el marco de una práctica de solución de problemas controlada por el éxito.

La práctica de dar y exigir razones sólo puede hacer efectiva la promesa de proporcionar en cada caso el mejor argumento si las normas semánticas y conceptuales, que determinan los

contenidos y que gobiernan las tomas de postura afirmativas o negativas de los participantes, garantizan un contenido objetivo. Pero es evidente que con su análisis de las percepciones y las acciones Brandom no tiene la intención de desarrollar un concepto de aprendizaje a partir de la experiencia que pudiera explicar la verdad y el contenido «objetivo» de las expresiones.

(2) Para salvar las intuiciones realistas, Brandom no recurre a las limitaciones contingentes de un mundo que se supone independiente e idéntico para todos y que los participantes en el

discurso van asimilando a medida que armonizan sus interpretaciones (que van esbozando constructivamente) de los distintos estados y sucesos con la contingencia de las confrontaciones «desengañadoras» que experimentan en la práctica. Brandom concibe el mundo con el que nos confrontamos no de forma nominalista, sino —como el viejo Peirce[23]— de forma «realista» (siempre que se use la expresión de un modo distinto a como lo hace el realismo epistemológico moderno, en el sentido de un realismo conceptual de tipo metafísico). Así, Brandom ve la objetividad de nuestros conceptos *y de* nuestras reglas materiales de inferencia

anclada en un *mundo que en sí está estructurado conceptualmente*. Parece que las relaciones conceptuales del mundo se desarrollan simplemente de forma discursiva en nuestros juegos argumentativos y, de esta forma, se depositan en las estructuras conceptuales de nuestro saber del mundo y nuestro saber lingüístico:

> La concepción de los conceptos como una concepción articulada inferencialmente permite hacerse una imagen del pensamiento y del mundo sobre el que se piensa como articulados conceptualmente *de igual modo y*, en los casos afortunados, *idénticamente* (622).

Esta comprensión «realista» del mundo, según la cual tanto nuestros pensamientos adquiridos discursivamente como el mundo aprehendido en ellos son esencialmente de naturaleza conceptual —es decir, están hechos de la misma materia—, deja a la experiencia solamente un papel de *intermediación pasivo*. Desde este punto de vista la afección de los sentidos no proporciona los estímulos o los incentivos «desengañadores» a los que la fuerza imaginativa o creadora de una mente que opera constructivamente responde con interpretaciones; no facilita aquellas confrontaciones a partir de las cuales la mente falible examina y

corrige sus interpretaciones. La experiencia se ve más bien relegada a ser un medio gracias al cual los conceptos que existen «en sí» se graban en la impresionable mente humana[24]. Un mundo estructurado conceptualmente pone en marcha y compromete la mente conceptualmente articuladora del ser humano. Brandom no tiene ningún reparo en manifestar el supuesto básico de un conocimiento fundado ontológicamente:

> Los hechos son precisamente afirmaciones verdaderas […] Son estos hechos y los objetos que les pertenecen y están relacionados con ellos los que se citan como estímulos por los intérpretes que están especificando las distintas

> disposiciones sensibles fiables en las que se origina el contenido de los contenidos empíricos. Estas disposiciones no inferenciales (el *locus* de nuestra receptividad empírica) no constituyen, de acuerdo con esto, el interfaz entre lo que está conceptualmente articulado y lo que no lo está, sino simplemente una de las condiciones necesarias para la captación conceptualmente articulada de un mundo articulado conceptualmente (622).

La despedida de una objetividad entendida en términos nominalistas no solamente afecta al naturalismo imperante en toda la tradición americana, tan marcada por el empirismo, que llega hasta Quine, Davidson y Rorty; invierte

absolutamente la arquitectónica del pensamiento posthegeliano y postmetafísico[25]. Kant había distinguido entre *noumena* y *fenomena*, entre el reino inteligible de la libertad que es inmediatamente accesible a la reflexión transcendental, y el mundo —por naturaleza inorganizado— de las «apariencias» —aquello que se nos aparece— a las que la mente humana impone sus categorías. Este dualismo adoptó, tanto en el neokantismo como en Dilthey, la forma de una teoría dualista entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, antes de que retornara, con Heidegger, como *diferencia ontológica*: la diferencia entre el mundo «abierto»

hermenéuticamente, que somos nosotros mismos, y los objetos que nos salen al encuentro en el mundo y con los que debemos componérnoslas. Heidegger descubre en la «comprensión», es decir, en el modo hermenéutico con el que operan básicamente las ciencias del espíritu, el rasgo fundamental de la existencia humana misma. En tanto que ente «que tiene su ser para ser», el ser humano está ligado a la articulación de su comprensión del mundo y de sí mismo. De modo que la estructura del mundo en la que se encuentra le es, por su esencia, accesible, mientras que todo ente intramundano aparece en el horizonte de su esbozo lingüístico del

mundo y sólo puede ser interpretado y elaborado bajo esta interpretación categorial general.

Con este giro hermenéutico se ha invertido la definición clásica de la relación entre naturaleza e historia. La naturaleza —desposeída, por vía nominalista, de sus cualidades— ya solamente puede responder a nuestras preguntas y en nuestro lenguaje; en cambio conocemos a fondo, intuitivamente, desde dentro —por decirlo así— las formas simbólicas de la vida histórica en las que se consuma toda existencia humana. Si bien la comprensión hermenéutica del sentido de los constructos históricos no

comparte ya con el conocimiento metafísico de la esencia la pretensión fundamentalista, sí que comparte en cambio el modo de aprehensión mental de las estructuras universales; pero ahora, sin embargo, las esencias, ideas o conceptos ya no se hallan en la naturaleza de las cosas sino en las reglas del lenguaje[26]. El concepto del mundo de la vida constituido lingüísticamente, accesible y comprensible en sus estructuras generales desde dentro, desde la perspectiva del participante, asume en cierta forma la herencia del realismo entendido metafísicamente, mientras que todo lo intramundano es concebido en el sentido del realismo

moderno, entendido epistemológicamente, como una multiplicidad de estados y sucesos explicables causalmente pero contingentes.

El pragmatismo emprendió en general el mismo camino, en sus conceptos básicos, que la hermenéutica. Pero dado que Peirce, Mead, James y Dewey no toman la comprensión de textos como punto de partida de su análisis, sino que parten de la conducta encaminada a solventar los problemas que se producen en el trato práctico con una realidad a menudo rebelde, están inmunizados frente a la tentación de glorificar la fuerza «abridora de mundo»

del lenguaje como algo poéticamente extraordinario (lo que sirve para introducir de nuevo la metafísica por la puerta trasera). En estos autores el mundo de la vida intersubjetivamente compartido es más bien, sin lugar a dudas, el lugar de una práctica cooperativa y comunicativa cotidiana en la que se hacen patentes —como ocurre en Piaget— los rasgos experimentales innovadores y los rasgos discursivos de los procesos de aprendizaje o —como ocurre en el último Wittgenstein— los rasgos interactivos de juegos de lenguaje gramaticalmente regulados. Tanto en Dewey como en Wittgenstein o Heidegger —y ésta es la tradición a

partir de la cual Brandom desarrolla su pragmática normativa—, detrás de la objetividad no se esconde otra cosa que el reto de las contingencias «intramundanas» que deben ser explicitadas con «nuestros» conceptos y deben ser elaboradas constructivamente «por nosotros». La arquitectónica transcendental dominante desde Kant a Husserl de un mundo «que aparece» permanece aquí, en cierta manera, intacto: un mundo objetivo concebido en términos nominalistas sólo se da a conocer a la inteligencia activa en el horizonte de un mundo de la vida en el que nosotros, como miembros de una

comunidad lingüística y de cooperación, nos encontramos «ya siempre».

Brandom incide, como McDowell, en esta arquitectónica de entrelazamiento de mundo de la vida intersubjetivo y mundo objetivo cuando concibe la objetividad de «nuestros» conceptos como un reflejo articulado del contenido objetivo de un mundo que está ya «en sí» estructurado conceptualmente:

> Los conceptos, concebidos como papeles inferenciales que juegan las expresiones, no sirven como intermediarios epistemológicos entre nosotros y aquello que conceptualizan. Esto no es porque no haya un orden causal consistente en

> elementos particulares, la interacción con los cuales aportaría el material para el pensamiento. Es más bien porque todos estos elementos *están ellos mismos concebidos como enteramente conceptuales, no como algo opuesto a lo conceptual* (622, subrayado mío).

De este modo la idea que en su día estuvo en el origen de la filosofía del lenguaje[27] adquiere una lectura, si se quiere, objetivista. Como el Wittgenstein del *Tractatus*, Brandom concibe el mundo como la totalidad de hechos: «el mundo consiste en todo lo que es el caso, todos los hechos y los objetos sobre los que éstos versan». Los hechos son exactamente aquello que puede

enunciarse en oraciones verdaderas: «los hechos son precisamente afirmaciones verdaderas». Pero a diferencia de Wittgenstein, Brandom no entiende esta formulación en el sentido de un idealismo lingüístico transcendental, en el que las fronteras de «nuestro» lenguaje son las fronteras de nuestro mundo. Está más cerca de un idealismo lingüístico *objetivo'*, dado que los hechos en los que el mundo consiste *son* esencialmente aquello que puede enunciarse en oraciones verdaderas, el mundo mismo es de esta especie, es decir, *es de naturaleza lingüística*. Por eso la objetividad del mundo no se atestigua mediante las

contingencias que experimentamos en la práctica a través de la afección de nuestros sentidos, sino mediante la resistencia discursiva de las objeciones más contumaces[28].

V

Al principio la pragmática normativa parecía expresar una autocomprensión pragmatista de los seres racionales que conllevaba rasgos kantianos. Pero a medida que el análisis avanzaba esta imagen ha ido cambiando. Volvamos la vista atrás. Brandom investiga, siguiendo una decisión metodológica

convincente, las prácticas discursivas desde el punto de vista de una segunda persona que atribuye pretensiones de verdad y las enjuicia. Aquí se impone preguntar por el modo en que, desde el punto de vista indirecto de un intérprete falible, puede distinguirse un hipotético «tener por verdadero» de otro que esté justificado. A esta pregunta por la verdad y el contenido objetivo de las expresiones —cuyo estatus debe depender del «sí» o «no» discursivamente obtenidos de otro participante que toma posición respecto a lo dicho— Brandom no da una, sino varias respuestas. Pero ha quedado demostrado que estas respuestas

parciales han resultado ser sólo pasos en un camino que conduce decididamente más allá de la concepción de partida kantiana. He descrito este camino como el que conduce de Kant a Hegel. Esto no constituye todavía, *per se*, ninguna objeción. Sin embargo, Frege, Dilthey y Peirce no carecían de buenas razones para iniciar el giro lingüístico, hermenéutico y pragmático. Y la distancia que, en su tiempo, tomaron Feuerbach, Marx y Kierkegaard respecto a Hegel tampoco estaba falta de fundamento. Una vuelta *tácita* al idealismo objetivo difícilmente resultaría posible. Por eso quiero (1)

recordar la situación argumentativa en la que, después de Hegel, todavía nos encontramos, antes de (2) problematizar el rumbo que, en términos de realismo conceptual, adopta Brandom; y lo haré a partir de sus consecuencias, es decir, a partir de la comprensión curiosamente objetivista del comportamiento discursivo.

(1) La crítica por la que se guía el pensamiento postmetafísico es bastante simple: deberíamos adoptar un punto de vista externo a nuestro lenguaje, nuestras prácticas y nuestra forma de vida para, en su caso, poder reconocer que en las estructuras de nuestra comprensión del

mundo se reflejan las estructuras del mundo que están hechas *de la misma materia* que nuestros conceptos. El punto de vista «del ojo de Dios» nos está vedado. El idealismo, no obstante, tiene abierta todavía otra vía para cerciorarse de los «conceptos existentes». No debe excluirse por anticipado que el supuesto básico del realismo conceptual pueda fundamentarse a partir de la reflexión sobre el surgimiento del propio estado de consciencia. Hoy día, por ejemplo, podemos explicarnos el proceder de la filosofía de la naturaleza de la época romántica como un intento hermenéutico de volver a reintegrar los procesos de

una naturaleza que la ciencia natural había objetivado —y, con ello, enajenado— en la perspectiva progresivamente ampliada de nuestro mundo de la vida lingüísticamente estructurado para, de esta forma, hacerla *comprensible*.

Este proyecto de entender la naturaleza «privativamente» está guiado, naturalmente, por el interés de los sujetos capaces de lenguaje y de acción de reconocer en la historia natural su *propio* proceso de formación[29]:

> Con un mayor o menor esfuerzo cualquier cosa puede ser tratada como sujeta a las normas inherentes en las prácticas sociales. Así, un árbol o una roca pueden

llegar a estar sujetos a normas en tanto que los consideremos como involucrados en prácticas sociales. Podemos hacer esto dándoles un rol social, por ejemplo, el de un oráculo, o simplemente trasladando lo que hacen o les ocurre a emisiones lingüísticas […] Por descontado, en tales casos sólo debemos permitir que el objeto en cuestión sea miembro de nuestra comunidad de un modo derivativo o de segundo orden, pues no es capaz de involucrarse en muchas de nuestras prácticas, o ni tan sólo de involucrarse en aquéllas muy bien. Éste es el esfuerzo que requiere trasladar acontecimientos ordinarios en lugar de simplemente explicarlos…[30].

Quien quiere leer el libro de la Naturaleza parte de la base de que la

naturaleza nos abre los ojos y nos ofrece sus respuestas tan pronto como la contemplamos como nuestro *alter ego*. Esta anticipación conceptual de carácter hermenéutico pone de relieve las asimetrías entre nuestro mundo y los mundos de los seres vivos inferiores. Por ello una naturaleza resocializada debe ser despojada de los rasgos, comparativamente hipercomplejos, propios de un mundo de la vida estructurado lingüísticamente. Pero, ante este trasfondo, el mundo de los seres racionales —un mundo constituido discursivamente— puede aparecer como un fragmento de una imagen más omnicomprensiva. Es lo que ocurre, por

ejemplo, cuando Brandom utiliza el concepto de «intencionalidad» como hilo conductor para explicar en su totalidad la estratificación categorial del mundo: mientras que en el estrato inferior no hay rastro de intencionalidad, debemos atribuir «intencionalidad originaria» a los seres vivos superiores, así como a nosotros mismos, que ya nos suponemos *recíprocamente* esta intencionalidad[31].

Naturalmente, asociaciones puntuales de este tipo no hacen todavía plausible un «realismo» del viejo tipo. Una filosofía del lenguaje practicada concienzudamente y hasta el más mínimo detalle puede sustraerse a los temas

especulativos y exigir que se la critique en su propio campo. Las dudas que, en términos globales, pueda suscitar la arquitectónica de la teoría en su totalidad deben explicitarse, si no queremos que se muevan en el vacío, mediante objeciones específicas. Por eso resulta adecuado recordar una de las consecuencias que conlleva la construcción de la teoría.

El supuesto de un mundo conceptualmente estructurado en su totalidad descarga, en cierta forma, a la mente humana —finita y falible— del esfuerzo *constructivo* de generar mediante conceptos *propios* interpretaciones de lo que sucede en el

mundo. El idealismo objetivo traspasa la carga explicativa desde los esfuerzos cooperativos de un mundo de la vida constituido inter subjetivamente a la constitución del ente en su totalidad. Siguiendo a Brandom, el contenido objetivo de las relaciones conceptuales existentes sólo precisa ya ser *desarrollado* en discursos. En lugar del «esfuerzo del concepto», que generalmente sería cosa del aprendizaje cooperativo de una comunidad de comunicación que opera en términos constructivos, surge el «movimiento del concepto», que se produce a través de los discursos mediados por la experiencia, pero pasando por encima

de la mayoría de los participantes en el discurso. Este objetivismo despoja a la comunidad de discurso de la autoridad epistémica (así como de la autonomía moral) de la que ella misma debería creerse capaz, en tanto no tenga posibilidad de captar directamente ese universo de ideas con el que se ha encontrado. Esto explica por qué Brandom utiliza un concepto de comunicación que no hace justicia al papel específico que ocupa la segunda persona.

(2) Brandom discute, por buenas razones, que el consenso fáctico de la comunidad lingüística goce de autoridad

epistémica definitiva. Si se privilegiara, como última instancia, a la comunidad lingüística frente a los miembros individuales se borraría la diferencia entre la aceptabilidad racional y la mera aceptación de una pretensión de verdad. Intérpretes individuales deciden, en cada caso, sobre si una pretensión de validez está justificada; pero todos los participantes, sean intérpretes o hablantes, pueden equivocarse. No hay ninguna «vista de pájaro» desde la que poder reconocer quién tiene definitivamente la razón. Las *scorekeeping responsabilices*, es decir, la responsabilidad de «llevar la cuenta» de las tomas de posición (afirmativas o

negativas) justificadas, corresponde a los participantes individuales en el discurso: «Lo único que hay es la práctica de pasar cuentas de quién tiene la mejor razón en casos particulares» (601). Brandom quiere otorgar preferencia a la relación simétrica «yo-tú» que se establece entre primera y segunda persona, frente a la relación asimétrica «yo-nosotros» en la que el individuo se ve superado, por decirlo así, por el colectivo. ¿Pero consigue hacer efectiva esta pretensión?

Frente a la imagen colectivista de una comunidad lingüística que impone autoridad Brandom contrapone la imagen individualista de unas relaciones

interpersonales individualizadas por pares, sin tener en cuenta aquí la dimensión del horizonte de significado —que todos los miembros comparten intersubjetivamente— de un mundo «abierto» mediante el lenguaje. Analiza la atribución de pretensiones de validez y las tomas de postura frente a ellas sin considerar el complejo entrelazamiento de perspectivas entre la primera, segunda y tercera personas. En realidad Brandom construye lo que denomina «relación yo-tú» como una relación entre una primera persona que sostiene pretensiones de validez y una tercera persona que atribuye a la otra pretensiones de validez. Hasta aquí he

seguido el tenor literal de la exposición de Brandom. Pero una observación más detallada nos muestra que el acto de la atribución, que es fundamental para la práctica discursiva, realmente no es llevado a cabo por una *segunda* persona. Sin la actitud de una primera persona respecto a una segunda, tal segunda persona no puede darse en absoluto. Y esta presuposición no queda satisfecha en el modelo de Brandom. No es casualidad que Brandom equipare preferentemente al intérprete con un público que enjuicia la manifestación de una hablante, y no con un destinatario del que se espera que *dé una respuesta* al hablante. Cada ronda de un nuevo

discurso se abre con una atribución realizada por el intérprete desde la perspectiva del observador propia de una *tercera* persona.

Los ejemplos de Brandom dan prueba de esto. Si durante un proceso judicial (505) el fiscal afirma que el defensor ha introducido un mentiroso patológico como testigo (supuestamente) fiable y éste responde que el hombre que ha llamado como testigo es efectivamente una persona creíble, la comunicación tiene lugar a dos niveles distintos: en un primer nivel, el fiscal y el defensor hablan entre ellos en la medida en que discuten recíprocamente (con la ayuda de descripciones *de re* y

de dicto) la corrección de las manifestaciones de su oponente. Pero al mismo tiempo, ambos son conscientes de la presencia del juez, de los miembros del jurado y, en general, de la opinión pública, los cuales siguen su intercambio de palabras desde otro nivel y enjuician en silencio. Resulta interesante que Brandom destaque como caso paradigmático la comunicación indirecta del hablante con ese público oyente y no la comunicación de los participantes inmediatos.

Es cierto que en la sala de audiencias de un tribunal son el juez y los miembros del jurado los que, en cierta medida, llevan la cuenta del

estado de la discusión y se forman un juicio sobre quién hace qué puntos para, al final, poder decir, por ejemplo, cómo hay que valorar la declaración de un testigo discutido. Pero *durante* la disputa no se exige del auditorio (juez y jurado) ninguna reacción, sino que ésta se pide sólo a las partes inmediatamente participantes: cada uno dirige sus manifestaciones *a la otra parte* y cada parte espera *de la otra* una toma de posición frente a lo que dice. El auditorio juega un papel distinto al del inmediato participante: el auditorio presente está a la expectativa de lo que suceda, mientras que los participantes inmediatos adoptan una actitud

realizativa, una actitud de primera persona frente a una segunda y, en esta medida, esperan del otro una toma de posición, ya sea positiva o negativa, o una abstención. La mera atribución —y la valoración efectuada *in foro interno* — de una pretensión de validez no es todavía ninguna respuesta. Pero una estrategia investigadora que confunde el primer nivel de comunicación con el segundo ignora, junto con esta importante diferencia, el papel gramatical de la segunda persona.

Si bien Brandom no comparte el naturalismo de Davidson, sí que coincide con él en un cierto teoreticismo cuando concibe la comprensión de una

expresión como una operación clasificatoria y no como la interpretación hermenéutica de un texto. En la medida en que un intérprete atribuye al hablante pretensiones de validez y valora su grado de justificación adscribe a los actos de habla observados —los actos de habla *de otro*— sus propias descripciones y valoraciones. Evidentemente Brandom parte de que el resultado de una comunicación consiste, en casos simples, en una relación epistémica, a saber, la relación existente entre lo que el hablante dice sobre algo en el mundo y la atribución de lo dicho efectuada por el intérprete. Pero esta descripción

objetivista no acierta a mostrar la característica principal de la comunicación lingüística.

La intención con la que un hablante conecta su expresión no se agota en el hecho de que el intérprete le atribuya la creencia correspondiente, sin que le interese la toma de posición que el intérprete pueda adoptar respecto a esta creencia. Como participante en la comunicación, el hablante, con su afirmación, dirige al destinatario la pretensión de que diga públicamente «sí» o «no»; y en todo caso espera de él alguna reacción que pueda contar como respuesta y pueda producir *para ambas partes* obligaciones relevantes para la

interacción. Sólo una «respuesta» puede confirmar o revisar ideas o concepciones en las que (o en cuyas implicaciones) puedan confiar ambas partes en el curso posterior de su interacción. Las comunicaciones cotidianas se sostienen sobre el contexto de supuestos de fondo compartidos. Y la necesidad de comunicación surge de nuevo cada vez que es preciso armonizar las opiniones e intenciones de sujetos que deciden de modo independiente (unas opiniones e intenciones que son relevantes para la acción). La comunicación no es ningún juego autosuficiente mediante el cual los participantes se *informan* mutuamente

sobre sus opiniones e intenciones. Sólo el imperativo de la interacción social, es decir, la necesidad de coordinar los planes de acción de participantes en la interacción que deciden de modo independiente, explica la característica principal del entendimiento lingüístico.

La transmisión de información desde el emisor al receptor es un modelo falso porque no tiene en cuenta la interrelación estructural de las perspectivas de primera y segunda persona[32]. En la medida en que el hablante, con su acto de habla, sostiene una pretensión de verdad para su enunciado estando dispuesto, en caso necesario, a ofrecer razones para

justificar esta pretensión, no quiere «dar a entender» (en el sentido de Grice) al intérprete que él considera que ‘p’ es verdadero. El hablante no quiere solamente ser comprendido correctamente, sino *entenderse* con alguien sobre ‘p’ mismo. El destinatario debe, en lo posible, aceptar la pretensión de verdad. Pues lo dicho sólo puede introducirse como premisa en sus interacciones subsiguientes si *ambos conjuntamente* creen ‘que p’. Las pretensiones de verdad aspiran a un reconocimiento *intersubjetivo* y sólo éste puede corroborar un acuerdo entre los participantes en la comunicación sobre algo en el mundo.

Cuando se define la finalidad última del entendimiento, en este sentido normativo, como el acuerdo racionalmente motivado, la pregunta fundamental de la teoría del significado encuentra una respuesta fácil: entendemos un acto de habla cuando conocemos las condiciones y consecuencias del acuerdo racionalmente motivado que un hablante podría alcanzar mediante el mismo. En resumen: entender una expresión significa saber cómo puede hacerse uso de ella para entenderse con alguien sobre algo en el mundo[33].

Es cierto que Brandom reemplaza el modelo basado en la transmisión de

información por otro modelo comunicacional: el del mutuo «llevar la cuenta» (*scorekeeping*) inspirado en el béisbol. Pero en un juego de equipo como éste, basado en la estrategia, se trata de adaptarse a las reacciones del contrario, no de lograr una cooperación consensual que pueda satisfacer las exigencias de la integración social. Otro modelo, igualmente insuficiente, es el de la pareja de baile: «Lo que tengo en mente, cuando pienso en la conversación, es algo así como Fred Astaire y Ginger Rogers bailando: cada uno hace cosas muy diferentes —al menos se mueven de maneras diversas —, pero se coordinan, se adaptan y

crean un baile. El baile es todo lo que comparten y no es independiente de o antecedente de lo que ellos están haciendo»[34]. Esta comparación confirma la opción de Brandom por el individualismo metodológico. Según éste, la práctica discursiva basada en la observación recíproca resulta de las inferencias que hacen los participantes individuales *cada uno para sí mismo*. La imagen excluye, pues, que los participantes *se encuentren* en el reconocimiento intersubjetivo de la misma pretensión de validez y puedan *compartir*, en sentido estricto, un saber.

Esta versión objetivista del proceso de comunicación sólo se entiende

plenamente cuando se la sitúa sobre el trasfondo del realismo conceptual. Una concepción de este tipo explica, en cualquier caso, por qué una práctica discursiva que está compuesta de las aportaciones individuales de los participantes y que no es el resultado de un trabajo cooperativo justifica, sin embargo, una presunción de objetividad. La distinción entre la *verdad* y el «*tener por verdadero*» puede continuar siendo cosa de cada uno de los participantes individuales en el discurso y no precisa que la comunidad de justificación se guíe por el objetivo de obtener un acuerdo por medios discursivos, pues (todos parten de la base de que) la

objetividad de los contenidos está garantizada por una constitución conceptual del mundo mismo, que simplemente tiene que ser articulada y desarrollada discursivamente. Sólo una razón entresacada del mundo de la vida y reubicada en el mundo objetivo —una razón, por decirlo así, encarnada objetivamente— puede aliviar a la practica intersubjetiva de justificación del peso de *responder de* la verdad y la objetividad. Así, el concepto de comunicación recortado en términos objetivistas —que olvida una dimensión esencial del entendimiento lingüístico como es la relación intersubjetiva con una segunda persona, al reconocimiento

de la cual aspiran las pretensiones de validez— arroja una luz problemática sobre la imagen del universo —modelada por el realismo conceptual— en la que esta concepción tiene sus raíces.

VI

El objetivismo resultante de los supuestos de fondo propios del realismo conceptual tiene, respecto a la comprensión de la moral, consecuencias parecidas a las que tiene respecto al concepto de comunicación. Si la práctica de dar y exigir razones sólo

hace patente, en cierta medida, las relaciones conceptuales existentes, las prácticas discursivas sirven esencialmente para finalidades cognitivas. La práctica discursiva transcurre por la vía de las constataciones y las descripciones (*in the fact-stating line of business*). Los actos de habla asertivos se convierten entonces en el modelo de todos los actos de habla en general. El *continuum* hegeliano de los conceptos, que va tomando forma a través de nuestros discursos, dificulta las distinciones kantianas en el seno de la razón, especialmente la distinción entre razón teorética y razón práctica (1). La

equiparación de las normas con los hechos conduce a consecuencias arriesgadas y, entre ellas, a un realismo moral que difícilmente podría ser defendido (2).

(1) El papel privilegiado que se otorga a las afirmaciones se corresponde, si duda, con un rasgo característico de toda la tradición filosófica: el carácter destacado del *logos* en el lenguaje humano[35]. Pero precisamente las figuras que más influencia tienen sobre la pragmática de Brandom —Peirce, Dewey, Heidegger y Wittgenstein— rompieron con los prejuicios de la ontología, la

epistemología y la semántica formal. Sin coincidir en los lamentos de Ludwig Klages relativos al «logocentrismo» de Occidente[36] se enfrentaron a la concepción clásica según la cual el conocimiento del ente, la representación de objetos o la aseveración de hechos tendrían prioridad frente al universo práctico. Prosiguiendo la problemática transcendental, se interesaron por las capacidades y rendimientos constructivos de un mundo de la vida —un mundo social— estructurado lingüísticamente y destacaron la multiplicidad de tipos de actos de habla, de pretensiones de validez y de prácticas diversas en las que está inserto

el universo cognitivo. Brandom emprende también su investigación precisamente desde esta perspectiva; pero, no obstante, debido a la cuestión de la objetividad se ve obligado, como se ha mostrado, a una cierta vuelta atrás. Desde el punto de vista fenomenalista que mantiene llega a la conclusión de que las estructuras supuestamente conceptuales del mundo dejan su huella en nuestra práctica discursiva.

Pero cuando se considera exclusivamente la relación cognitiva con el mundo el habla constatativa prevalece absolutamente. *Todas* las prácticas comunicativas —incluidas aquellas que como los discursos expresivos,

estéticos, éticos, morales o jurídicos no se refieren a la constatación de hechos — deben poder ser analizados sobre la base de las aseveraciones. La unidad del mundo, totalmente estructurado conceptualmente y que adopta forma reflexiva en el mundo de la vida de los seres racionales, elimina la diferencia —que todavía nos resulta relevante— entre normas y hechos: «Los conceptos son reglas, y los conceptos expresan la necesidad natural tanto como la necesidad moral» (624).

Brandom mismo utiliza el vocabulario con el que nos ayudamos para distinguir, en el horizonte de nuestro mundo, entre hechos y normas,

sucesos y acciones. Pero concibe todo lo que hacemos al utilizar conceptos como *acción* en sentido amplio. A diferencia de Kant, Brandom somete la razón teórica y la razón práctica al común denominador del quehacer racional. En virtud de ello juicios y creencias están tan guiados por normas como las intenciones de acción, de modo que el marco referencial —de carácter descriptivo— de los hechos no se diferencia del marco referencial —de carácter prescriptivo— de las acciones. Así, Brandom sitúa *todas* las emisiones que pueden ser criticadas y justificadas en el ámbito de lo normativo en general; y, por otra parte, considera que tanto las

acciones como las expresiones lingüísticas pueden ser criticadas *solamente* a la luz de *los hechos*. El reino de la libertad está inevitablemente entrelazado con el de la necesidad:

> El habla constatadora de hechos se explica en términos normativos, y los hechos normativos emergen como una clase de hechos entre otros. El vocabulario deontológico común de «llevar la cuenta» en el que ambos son especificados y explicados asegura que la distinción entre hechos normativos y hechos no-normativos ni desaparezca ni amenace con asumir las proporciones de un dualismo finalmente ininteligible» (625).

A la vista de esta equiparación entre normas y hechos, lo que nos interesa en nuestro contexto es, sobre todo, la consecuencia siguiente: las oraciones normativas verdaderas, del mismo modo que las oraciones descriptivas, representan hechos y, en concreto, hechos normativos.

Eso resulta ya a partir de la posición privilegiada que se otorga a los actos de habla asertivos, que sirven de modelo para los propósitos prácticos. Por una parte Brandom relativiza la distinción metateórica entre hechos y normas con referencia al lenguaje normativo dentro del cual tiene que hacerse tal distinción. Por otra parte considera los estados de

cosas normativos como hechos, suponiendo que cuando hacemos enunciados hacemos uso, permanentemente, de un lenguaje normativo. Aquí Brandom piensa en su propio empeño: en último término la pragmática normativa quiere ofrecer, mediante conceptos normativos, descripciones verdaderas de las prácticas discursivas. Sin embargo, con ello Brandom pasa por alto la particular circunstancia de que, en la práctica cotidiana, el vocabulario normativo sirve sobre todo para guiar la acción y no para las finalidades cognitivas de la explicación lógica. Brandom ubica *todo aquello* sobre lo que podemos hacer

enunciados *en cualquier* lenguaje evaluativo o prescriptivo en el ámbito de los hechos normativos:

> En correspondencia con la distinción entre el vocabulario normativo y el no-normativo existe una distinción entre hechos normativos y no-normativos […] En este sentido lo normativo se destaca como una subregión de lo fáctico (625).

(2) Sin embargo, a medida que avanza se hace patente que los actos de habla asertivos —con las connotaciones ontológicas de verdad y existencia— ofrecen una base demasiado estrecha para la investigación adecuada del uso regulativo del lenguaje. Brandom

procede en tres pasos: primero (*a*) compara los deberes de justificación que tácitamente asumimos con nuestras acciones intencionales con los deberes de fundamentación que se desprenden de los actos de habla asertivos. Acto seguido *b*) explica cómo las acciones pueden ser justificadas bajo la forma de inferencias prácticas. Esto debe llevar (*c*) al meollo del asunto: que a pesar de algunas asimetrías todas las acciones pueden justificarse *como* aseveraciones de hechos.

(*a*) Las acciones forman parte, como las aseveraciones, de las expresiones racionales, ya que los sujetos capaces

de lenguaje y de acción son responsables de sus intenciones de acción del mismo modo que lo son de sus juicios. Respecto a ambas pueden darse y exigirse razones. Los actos de sostener, atribuir y reconocer pretensiones epistémicas (compromisos doxásticos) tienen una correspondencia en relación con los propósitos prácticos (compromisos prácticos). De la misma forma que con un acto de habla asertivo el hablante se adhiere al juicio ‘p’, el sujeto que actúa intencionalmente da a conocer su intención de hacer verdadero ‘p’. Dado que en ambos casos el *commitment* o compromiso implica la disponibilidad para ofrecer razones, en

caso necesario, en favor de la creencia expresada o en favor de la intención expresada en la acción, el análisis de la adscripción de compromisos (*commitments*) y el reconocimiento de atribuciones (*entitlements*) puede aplicarse de la misma forma tanto a los propósitos prácticos como a las pretensiones de verdad. Desde el punto de vista de un intérprete, el propósito de un agente está justificado si éste actúa con buenas razones (o explícitamente por buenas razones). Sin embargo, Brandom no plantea la pregunta de si la «responsabilidad» práctica que tiene el actor respecto a su acción se *agota* en la responsabilidad epistémica de

justificación, que es la única de la que se trata en el caso de las aseveraciones.

(*b*) Brandom explica, como Kant, la acción racional como la capacidad de actuar según máximas, es decir, de conformidad con el concepto de una regla. Toda intención presupone el libre arbitrio, o sea, la capacidad de vincular la propia voluntad a una determinada regla, es decir, de adherirse al seguimiento de esta regla. Las inferencias prácticas se refieren, pues, a máximas o a reglas de acción, del tipo (para seguir con los ejemplos de Brandom) «los empleados de banca están obligados a usar corbata» o «no

tienes que hacer daño a nadie sin motivo». Pero expresiones como «estar obligado», «deber», «se exige», etc., aparecen solamente en reglas de acción explícitas; todas ellas dan idea de un sentido deontológico que en general permanece oculto. Por lo común son suficientes inferencias materiales del tipo: «Soy un empleado de banca camino del trabajo; por eso llevo corbata» o «Si proseguimos con este chismorreo acabaremos hiriendo a alguien sin motivo, de modo que lo voy a dejar».

Según cuál sea la norma *subyacente* habrá distintos tipos de razones para la acción que vincularán la voluntad del

actor de diferentes maneras: razones de prudencia práctica como, por ejemplo, que tengo que abrir mejor mi paraguas a fin de no mojarme; razones convencionales como las usos en el vestir en el caso del empleado de banca, o razones morales como el precepto de no causar daño a nadie sin necesidad. Hasta aquí ningún problema. Pero ¿de qué nos servimos realmente para fundamentar cuando fundamentamos cualquiera de estos tipos de acciones? ¿Fundamentamos las normas esencialmente a la luz de hechos?

(*c*) Debido al realismo conceptual de sus supuestos de fondo, Brandom

tiende a una versión monista que elimina las diferencias entre los hechos y las normas. En el marco de una práctica discursiva que tiende a privilegiar las pretensiones de verdad y los actos de habla asertivos, la fundamentación de enunciados, sean normativos o descriptivos, sólo puede ser entendida como justificación mediante (o con la ayuda de) hechos:

> Los compromisos prácticos son ininteligibles si se los separa de toda referencia a la aceptación abierta de compromisos mediante actos de habla; es por esto que son un fenómeno esencialmente lingüístico. Pero […] la única clase de actos de habla que

> presuponen es la aserción, el reconocimiento de compromisos doxásticos, no de compromisos prácticos (266).

Aunque las normas de acción pueden ser descritas, desde la perspectiva del observador, como hechos, sólo pueden justificarse desde la perspectiva del participante, como ya pone de manifiesto la *forma* —siempre referida al ‘yo’— de las inferencias prácticas. Pero desde esta perspectiva, los actos de habla asertivos y los hechos no juegan ningún papel *esencial* para la justificación de normas.

Brandom mismo señala una asimetría entre los propósitos prácticos

debidamente fundamentados y las pretensiones epistémicas fundamentadas. Cuando la pretensión de verdad que el hablante sostiene respecto a ‘p’ es válida, todos deben tenerla por justificada. Evidentemente esto no vale para un propósito práctico como, por ejemplo, el de abrir un paraguas cuando llueve. En una situación determinada es racional sólo para un determinado actor abrir el paraguas para no mojarse. El motivo para actuar de este modo es, en todo caso, relativo al actor. Kant llama «heterónomo» a este tipo de acción guiada por preferencias, puesto que las preferencias que motivan las razones

prudenciales son algo meramente subjetivo.

Esta asimetría afecta a la fuerza vinculante y a la extensión de las razones, pero todavía no a su calidad epistémica. Las razones prudenciales *se apoyan* en consideraciones de utilidad o conveniencia que, a su vez, se fundamentan en hechos. Así, por ejemplo, la regla —implícitamente seguida— de *cómo* se abre un paraguas para no mojarse tiene un contenido empírico y, por tanto, puede ser fundamentada o criticada con independencia del actor. En el caso de la elección racional de medios en función de unos fines la regla que el

actor adopta establece la conexión entre una razón subjetiva para la acción y un saber relativo a los hechos que es utilizado técnicamente. Como se ha dicho, las razones fácticas que confirman la idoneidad de los medios sólo determinan la voluntad del actor en la medida en que éste se ha fijado ya determinados fines, en el bien entendido de que las preferencias mismas no precisan de mayor justificación.

Desde el punto de vista kantiano un propósito práctico es más racional cuanto más ampliamente determinada por consideraciones racionales se encuentre la voluntad del actor. Éste actuará autónomamente en la medida en

que se libere de determinaciones contingentes, ya sean simples preferencias o el respeto convencional al estatus o a la tradición. Una conducta dependiente del estatus o determinada por la tradición es incluso menos heterónoma que una acción prudencial o una acción racional conforme a fines, ya que las razones institucionales o culturales —dejando de lado las preferencias de los miembros individuales— exigen el reconocimiento de todos los miembros de la correspondiente colectividad social. Pero sólo las razones morales vinculan la voluntad de los actores *incondicionalmente*, es decir,

independientemente de las preferencias dadas de una persona individual y sin tener en cuenta las orientaciones valorativas de un determinado colectivo. Kant habla aquí de autonomía, ya que la buena voluntad moral sólo se deja guiar *exclusivamente* por buenas razones. Mientras que las razones prudenciales o convencionales vinculan sólo *relativamente* el libre arbitrio a las situaciones de intereses dadas y a las orientaciones valorativas presentes en la sociedad, las razones morales pretenden impregnar totalmente la voluntad, es decir, determinarla *absolutamente*. Brandom da cuenta de ello.

Las razones prudenciales pretenden tener validez (al menos) para un miembro del colectivo (el actor mismo), mientras que las razones convencionales o éticas pretenden tenerla para muchos miembros de un colectivo o una cultura; pero las razones morales exigen reconocimiento y respeto por parte de todos los sujetos racionales. Pues todos aquellos que pueden participar en discursos y pueden dejarse influir por razones son miembros de la comunidad moral que no tiene límites de espacio o tiempo. En este caso se disuelve la asimetría entre la justificación de pretensiones epistémicas y la intención práctica: para las acciones morales

pretendemos la misma validez universal que para las aseveraciones. Sólo que esta similitud del *ámbito* de validez no debe ocultar la diferencia entre los *fundamentos* de validez. Las razones mediante las cuales se pueden justificar las acciones morales tienen una calidad epistémica distinta que las razones fácticas. En las inferencias prácticas de tipo moral —pero también en las de tipo ético o convencional— se hace ya patente una asimetría en la categoría de las razones: para la justificación de estas intenciones prácticas los hechos no constituyen ninguna base suficiente y ni tan sólo resultan esenciales.

Desde un punto de vista epistémico, con sus acciones intencionales los actores se adhieren a un propósito práctico que precisa justificación, del mismo modo que los participantes en la comunicación se adhieren, con sus aseveraciones, a pretensiones de validez epistémicas igualmente necesitadas de justificación. Esto resulta convincente. Pero de ahí no se sigue, como piensa Brandom, que la justificación de las intenciones de acción pueda entenderse según el modelo de la fundamentación de actos de habla asertivos:

> El vocabulario explícitamente normativo puede usarse para hacer afirmaciones (por ejemplo, «los empleados de banca están

> obligados a llevar corbata» o «no se debe torturar a desconocidos indefensos»). Estas afirmaciones pueden ser tomadas por verdaderas, pueden ser presentadas como verdaderas o pretender que son verdaderas. Dado que los hechos son precisamente afirmaciones verdaderas […] esto significa que el vocabulario que explica las normas está en la línea de la constatación de hechos […]. En este sentido lo normativo se destaca como una subregión de lo fáctico (625).

Una justificación de la expectativa normativa de que los empleados de banca deben llevar corbata (si es que en general existe una justificación plausible para esto) se apoyará menos en argumentos fácticos que en

«valoraciones fuertes», por ejemplo, en la relación entre determinadas reglas del vestir y aquellas orientaciones valorativas que los miembros de una cultura burguesa conectan, desde su perspectiva, con la gestión fiable y solvente de los negocios bancarios. Y la justificación de un principio moral como *Neminem laedere!* invocará una determinada concepción de la justicia o la universalizabilidad de los intereses correspondientes; es decir, tampoco se remite esencialmente a los hechos, sino a puntos de vista normativos o a procedimientos normativamente valiosos.

La comprensión deontológica de la moral que Brandom también apoya no se adecúa a la comprensión del vocabulario moral en términos de realismo conceptual que él mismo propone para anclar el contenido objetivo de nuestros conceptos (de todos los conceptos, incluidos los evaluativos y los morales) en las estructuras conceptuales del mundo mismo. En otras palabras: el concepto kantiano de autonomía no se adecúa a esa imagen que borra la discontinuidad entre hechos y normas, sino que implica más bien la exigencia de unas capacidades y rendimientos constructivos que son el reto al que están enfrentados los sujetos

capaces de lenguaje y de acción. Es cierto que los seres racionales que se hallan ya en un mundo de la vida compartido intersubjetivamente también deben responder mutuamente de las acciones y omisiones con las que afrontan los sucesos intramundanos de carácter contingente. Pero la responsabilidad práctica respecto a lo que deben hacer no se agota en la responsabilidad epistémica relativa a lo que pueden afirmar. Pues bajo las limitaciones contingentes del mundo objetivo —del que no puede obtenerse ninguna guía normativa para las relaciones mutuas— los seres racionales deben entenderse *en común* sobre las

normas con las que quieren regular legítimamente su convivencia.

4.

CAMINOS HACIA LA DETRANSCENDENTALIZACIÓN. DE KANT A HEGEL Y VUELTA ATRÁS

La historia de las más interesantes líneas de pensamiento desarrolladas desde Hegel podría describirse como la historia de los pasos dados en dirección a la detranscendentalización del sujeto del conocimiento. Aunque fue el propio Hegel quien puso en marcha el proceso, él mismo no podría ser incluido en esta historia. Hegel fue el primero que hizo

descender el sujeto transcendental kantiano a contextos mundanos y «situó» a la razón, que penetra esos contextos, en el espacio social y en el tiempo histórico. Humboldt, Peirce, Dilthey, Cassirer, Heidegger y Wittgenstein pertenecen al grupo de filósofos que en sus intentos de entender el lenguaje, la praxis o la forma de vida como los medios simbólicos en los que se encarna la razón estuvieron bajo la influencia de Hegel, o, como sucede en el caso de Wittgenstein, podrían haber sido influidos por él. Durante el periodo de Jena Hegel introdujo el «lenguaje», el «trabajo» y la «relación de reconocimiento mutuo» como los medios

por los cuales el espíritu humano adquiere sus determinaciones esenciales y, también, mediante los que se transforma. En vista de este concepto de «espíritu» (*Geist*) intersubjetivamente concebido, no es fácil entender por qué dudamos en reconocer a Hegel entre los protagonistas de aquel poderoso movimiento hacia la detranscendentalización. A primera vista podría opinarse que es su fuerte «racionalismo» lo que separa a Hegel de las siguientes generaciones. Pero el pragmatismo, el historicismo y la filosofía lingüística socavan la posición de un sujeto nouménico más allá del espacio y el tiempo sin dar lugar por sí

mismos a ese tipo de contextualismo que se ha suscitado en los conocidos debates sobre la inconmensurabilidad y el etnocentrismo de los patrones de racionalidad[1].

Naturalmente, existen puntos de vista desde los que es posible diferenciar al «último metafísico» o al pensador especulativo, al idealista o al monista de los sucesores que ya no encuentran sentido alguno al concepto de «espíritu absoluto». Sin embargo, y de la misma forma, podemos acentuar las afinidades que permanecen a través de la «ruptura revolucionaria en el pensamiento del siglo XIX»[2]. Desde este punto de vista, el mentalismo constituye la línea

divisoria que separa a Kant y Fichte de Hegel y aquellos que siguieron sus pasos en el camino hacia la detranscendentalización. Quiero retomar[3] una vez más esta crítica al marco conceptual del mentalismo para investigar por qué posteriormente Hegel abandonó el planteamiento original de su época de Jena. Esta vez, sin embargo, me voy a aproximar al tema de la «intersubjetividad reprimida»[4] desde la problemática de la teoría del conocimiento[5].

En primer lugar, esbozaré (I) lo yo que entiendo por «mentalismo» y su «giro transcendental». Para ello distingo

entre «autorreflexión» en el sentido meramente constitutivo que tiene para el paradigma mentalista, y otras tres formas de autorreflexión independientes de este paradigma. Denominamos también «autorreflexión» a la reconstrucción racional de las condiciones subjetivas necesarias de los rendimientos epistémicos, o al análisis y disolución de autoengaños éticamente relevantes, o al descentramiento de la propia perspectiva que se exige de los participantes en un discurso práctico. Después (II) analizaré aquellos dualismos que Hegel critica como falsos antagonismos de la filosofía de la reflexión. Hegel no cree que entre lo

espiritual y lo corporal, entre nuestra conciencia y sus objetos, exista un abismo que deba ser franqueado. El sujeto cognoscente está siempre ya en su otro. Esta concepción postmentalista está inspirada ya por el concepto clave de unas ciencias del espíritu en ascenso. La idea de «espíritu» se articula en las reflexiones contemporáneas sobre la historicidad del espíritu humano, en la objetividad de sus encarnaciones simbólicas y en la individualidad de los sujetos de acción y sus contextos de acción. La parte principal (III) se concentra en los esbozos de sistema del período de Jena en los que se introducen los «medios» del lenguaje, el trabajo y

la interacción. Estos medios estructuran previamente las relaciones que el sujeto del conocimiento o de la acción puede establecer con los objetos en el mundo. La relación amorosa es el primer modelo de las relaciones de reconocimiento mutuo; pone de manifiesto cómo puede entrelazarse lo universal con lo particular y lo individual en la forma de una universalidad concreta. A continuación (IV) trato la dialéctica del señor y el siervo con la finalidad de aclarar la relación entre intersubjetividad y objetividad. Nuestro conocimiento del mundo objetivo tiene una naturaleza social. Hegel hace frente a las

propuestas del historicismo, que resultan de las condiciones inter subjetivas de la objetividad de la experiencia y el juicio, con una historia de la racionalidad de la que procede la forma moderna del pensamiento. Al final (V) vuelvo a tratar la cuestión inicial de por qué Hegel toma el camino del idealismo objetivo a pesar de que con el planteamiento del período de Jena basado en la intersubjetividad había sugerido una alternativa. El modelo de autoconsciencia basado en la interacción podría haber ofrecido el fundamento para un proyecto postmentalista de cultura ilustrada que se bastase a sí misma y tuviera en sí su fundamento[6].

Ciertamente, Hegel defiende constantemente el derecho de un espíritu, al que atribuye la capacidad de autocriticarse y determinarse a sí mismo, a «no reconocer nada que no considere racional»; pero, a pesar de todo, sólo entiende la forma moderna de pensamiento como tránsito hacia el saber absoluto. Con esta concepción recae de nuevo en la figura de pensamiento Autoconsciencia o Subjetividad, que él mismo había criticado con anterioridad de forma convincente. Esa subjetividad, que en la forma acabada y perfecta que representa el espíritu absoluto no puede tolerar nada fuera de sí, interioriza las

relaciones entre sujeto y objeto, que anteriormente habían sido mediadas por el lenguaje, el trabajo y la interacción, en la dinámica conceptual de un proceso que parte y tiene lugar en sí mismo.

I

(1) Tras la expresión «mentalismo» se oculta una compleja y enrevesada historia de las ideas que se extiende desde Descartes hasta Kant y desde Fichte hasta contemporáneos como Roderick Chisholm o Dieter Henrich pasando por Husserl y Sartre[7]. Sin llegar a entrar siquiera en este discurso

que se ha ramificado ampliamente, me gustaría recordar, aunque sea a grandes rasgos, los elementos constitutivos de aquel marco conceptual que Kant heredó y transformó[8].

(*a*) El giro en la teoría del conocimiento, que ligamos a Descartes, puede sintetizarse en la pregunta acerca de cómo podemos asegurarnos de la certeza de nuestro saber. Esta pregunta condujo a una nueva concepción del saber: el sujeto del conocimiento posee representaciones de objetos. Lo nuevo de este planteamiento se pone de manifiesto en el tercer término, el de *representación*, que media entre el

sujeto cognoscente y el mundo a conocer. Mientras que el sujeto tiene representaciones de objetos, el mundo está compuesto por todos los objetos que puede llegar a representarse un sujeto.

(*b*) El sujeto del conocimiento será identificado con un sí mismo (*selbst*) o con el *yo*. Esta autorreferencia está preñada de consecuencias y parece permitir una respuesta a la cuestión epistemológica fundamental: cómo es posible el conocimiento (segundo nivel) a partir del contexto de aparición del conocimiento experimental (es decir, del conocimiento de primer nivel). Esto puede explicarse mediante la

autoconciencia, es decir, a través de la reflexión sobre mí como un sí mismo que es capaz de tener representaciones de objetos. Al hacer de nuevo mis representaciones de objetos, objeto de una posterior representación, doy apertura a una «subjetividad» denominada interioridad. Por lo tanto, la esfera de la conciencia, el ámbito de las representaciones, se encuentra desde el principio entrelazado con la autoconciencia, la reflexión acerca de mis propias representaciones. Autorreflexión significa además *apercepción*, es decir, la conciencia de que soy consciente de algo. Por lo demás, la autorreflexión es entendida

como un acto en el que al antiguo imperativo ético de «conócete a ti mismo» se le atribuye un inofensivo sentido epistémico.

(*c*) El nuevo concepto epistemológico de autoconciencia supone un modelo dualista de relaciones sujeto-objeto que se condensa en tres supuestos fundamentales:

—mediante la *introspección* el sujeto de conocimiento obtiene un acceso privilegiado a sus representaciones, más o menos transparentes e incorregibles, que se le presentan como vivencias inmediatamente evidentes;

—el cercioramiento mediante vivencias subjetivas de este patrimonio (*Besitzstandes*) abre el camino a una *explicación genética* del conocimiento de objetos mediado a través de la experiencia;

—como la introspección abre el camino hacia la subjetividad y el cercioramiento de la objetividad del conocimiento consiste precisamente en llegar hasta sus orígenes subjetivos, los enunciados epistemológicos se miden directamente —y todos los demás indirectamente— por la *verdad* entendida como evidencia subjetiva o *certeza*.

(*d*) Estos supuestos fundamentales —el mito de lo dado, la fundamentación del conocimiento a través de la génesis del conocimiento en el sujeto y la verdad entendida como certeza— implican un concepto de lo *mental* como algo diferenciado de lo físico. A esta oposición intuitiva le subyacen tres dualismos. Lo mental queda circunscrito por el límite que desde la perspectiva de la primera persona se traza entre un Yo y un No-Yo, es decir, entre lo que está *dentro* de mi conciencia y aquello que queda *fuera* de la misma. La oposición entre dentro y fuera está en consonancia con las dos ulteriores delimitaciones, a saber: la delimitación entre una esfera

privada y una *pública*, y entre lo dado con certeza inmediata y lo dado de un modo mediado o no tan cierto.

La separación del sujeto del conocimiento del ámbito de los objetos posibles suscita, naturalmente, preguntas acerca del tipo de interacción que se da entre ambos, en particular suscita las preguntas clásicas de la teoría del conocimiento acerca del origen de dicho conocimiento y de la dirección causal, en la que una de las partes influye a la otra o se adapta a la otra (*direction of fit*). El empirismo y el racionalismo han respondido las cuestiones acerca del origen del conocimiento defendiendo un conocimiento *a posteriori* o *a priori*,

mientras que el realismo y el idealismo han respondido a la pregunta acerca de la dirección causal del conocimiento defendiendo la receptividad o la espontaneidad del espíritu humano.

(2) A esta situación de partida se refiere aquel giro transcendental que Hegel desafió avanzando en la dirección contraria que representa la detranscendentalización del sujeto de conocimiento. En lo esencial el giro transcendental consiste en lo siguiente, es el mismo sujeto de conocimiento el que establece las condiciones bajo las que él puede ser afectado sensiblemente por el «mundo» o las cosas en sí. El

mundo de los objetos de la experiencia posible se debe a la espontaneidad constituidora del mundo de un sujeto que no está a merced de los estímulos que en él provoca un entorno contingente, pero que tampoco es capaz de crear idealmente un mundo propio para sustraerse completamente a las limitaciones que le impone la realidad. El sujeto de conocimiento crea «con plena espontaneidad un orden propio según ideas que hace concordar con las condiciones empíricas»[9].

La actividad de proyección o de constitución de un mundo de objetos *fenoménicos* pone de manifiesto aspectos tanto de dependencia como de

libertad[10] —la libertad cognitiva de legislar de un espíritu finito que debe responder a las contingentes limitaciones de la realidad—. Bajo la dirección de las ideas constituidoras de mundo, la exacta representación de los objetos de la experiencia es el resultado de la adecuada combinación de sensibilidad y entendimiento. Kant ofrece una explicación genética de cómo el sujeto transcendental determina las condiciones bajo las que este sujeto puede encontrarse en el mundo con algo como algo objetivo. La espontaneidad del entendimiento elabora el contenido que recibe a través de los órganos sensibles en la medida en que somete el

material sensible a una forma conceptual y produce de esta manera unidad y universalidad en la diversidad de la desordenada particularidad. La interacción entre espíritu y mundo es descrita nuevamente con ayuda de oposiciones conceptuales como espontaneidad *versus* receptividad, forma *versus* materia, o universalidad y unidad sintética *versus* particularidad y diversidad.

Estos dualismos ponen de manifiesto cómo Kant desearía resolver los problemas que él ha heredado junto con el paradigma mentalista, a saber, con la ayuda de un sistema conceptual que vive del contraste entre el pensamiento

representador y los objetos representados. Al mismo tiempo Kant hace suyo un concepto no analizado de subjetividad o de autoconciencia que resulta constitutivo para el marco conceptual mentalista. El concepto de «apercepción transcendental» —el yo pienso que debe poder acompañar todas mis representaciones de forma que yo pueda saberme como sujeto de mis representaciones— vive de la misma intuición que Leibniz había asociado con el término. Sin embargo, sólo con *la Doctrina de la ciencia* de Fichte salen a la luz las confusiones ligadas a este concepto. Si queremos conocer algo partiendo exclusivamente del

pensamiento basado en la representación de objetos, entonces la representación de mis representaciones que se hace efectiva en la autoconciencia debe incluir, como uno de sus objetos, la propia conciencia. Sin embargo, el representar la conciencia como si fuera un objeto es falsear lo esencial de la subjetividad, pues la espontaneidad transcendental como tal escapa a cualquier objetivación.

(3) Debemos distinguir el concepto de autoconciencia específico de este paradigma de otros modos de autorreflexión. En el mismo Kant se encuentran ya tres tipos que son

independientes del marco conceptual del mentalismo:

En la Analítica transcendental de la primera *Crítica* Kant quiere poner de manifiesto las reglas según las cuales el mismo sujeto de conocimiento determina qué experiencias pueden ser consideradas objetivas. Para ello se basa en una reflexión transcendental que le permite una *reconstrucción racional* de las condiciones subjetivas necesarias de los juicios de experiencia en general. (En el contexto de su teoría genética del conocimiento, Jean Piaget trata este tipo de autorreflexión como un mecanismo de aprendizaje. Piaget atribuye esta operación, que él mismo caracteriza

como una «abstracción reflexiva» de las estructuras de la acción, a los adolescentes.)

—En la Dialéctica transcendental Kant hace un uso distinto de la autorreflexión. Aquí Kant quiere poner de manifiesto las hipostatizaciones inconscientes que son el resultado de un uso excesivo de las categorías del entendimiento más allá del limitado ámbito de la experiencia fenoménica. En general, Kant concibe la *disolución crítica* de una comprensión ilusoria de sí mismo y del mundo como un proceso de *ilustración* que no significa un progreso del conocimiento sino sólo una pérdida de ingenuidad. (En el contexto

de la praxis clínica Freud se sirve *del llegar a ser consciente* de los motivos inconscientes *por medio del análisis*, con la finalidad terapéutica de producir una transformación crítica en la comprensión ilusoria de sí mismo).

—El concepto de autonomía aún pone de manifiesto otra relación entre autorreflexión y libertad. El imperativo categórico nos exhorta a elegir las máximas de acción a partir de un enjuiciamiento imparcial que tenga en cuenta lo que todos podrían querer. Esto exige un *descentramiento* de la propia comprensión de sí mismo y del mundo mediante una igual consideración de las *perspectivas* de todos los demás

participantes. Mientras que la reconstrucción racional sirve a una finalidad epistémica y la crítica, en el sentido de la disolución de las ilusiones sobre sí mismo, fomenta el autoentendimiento ético, el uso moral de la autorreflexión constituye el núcleo de la razón práctica.

II

(1) Hegel está convencido de que las cuestiones epistemológicas fundamentales acerca del origen y la dependencia causal del conocimiento —del mismo modo que las soluciones

dualistas de Kant— son artefactos de un falso paradigma mentalista. Hegel critica los erróneos supuestos de este paradigma en dos pasos: (*a*) cuando analiza el concepto de «cosa en sí» que desde la perspectiva de Kant resulta de la cooperación entre sensibilidad y entendimiento, y (*b*) cuando ataca la contraposición entre sujeto y objeto que constituye el núcleo del paradigma mentalista.

(*a*) La suposición de que la experiencia y el juicio tienen su origen en dos fuentes independientes entre sí —una espontánea, el entendimiento guiado por las Ideas, y otra pasiva, la

sensibilidad que nos afecta desde fuera — obliga a Kant a la distinción entre «cosa en sí» y fenómeno. Hegel recurre siempre al problema, un problema que en su tiempo fue debatido intensamente, de cómo debe ser posible que una realidad que se sustrae a toda conceptualización pueda ser aprehendida, a pesar de todo, mediante conceptos. ¿Cómo puede Kant afirmar de una realidad absolutamente inaccesible que afecta a nuestros sentidos, siendo así que el concepto de causalidad —como sucede a todos los conceptos para la interacción entre espontaneidad y receptividad— sólo pertenece a una de las dos partes que

cooperan en el proceso de conocimiento, a saber: a las categorías del entendimiento? La paradoja de cómo lo inconcebible puede ser traído a concepto se extiende a los correspondientes dualismos de forma y materia (o esquema y contenido), de lo general y lo particular (o unidad y diversidad)[11]. Sólo con ayuda de dichos conceptos opuestos se puede llegar a concebir el material informe o lo irrepetible, el acontecer no ordenado todavía o la multiplicidad carente de toda unidad y articulación en su carácter preconceptual. Pero lo meramente dado o lo encontrado, lo aislado y lo diverso, no es menos un asunto conceptual que lo

producido y lo que siguiendo una regla se ha generalizado o unificado. Hegel responde a esta dificultad con el concepto de «medios» que estructuran *previamente* las relaciones potenciales entre sujeto y objeto.

(*b*) La concepción mentalista de una subjetividad autosuficiente que se delimita a sí misma frente a lo exterior es el principal motivo de la crítica que Hegel lleva a cabo en las Lecciones de Jena sobre la *Filosofía del espíritu*. De esta concepción mentalista se siguen los dualismos entre dentro y fuera, privado y público, inmediato y mediato, lo evidente y lo problemático. Hegel deja

de lado estas oposiciones y libera las operaciones del sujeto de conocimiento, sujeto de conocimiento que, como ya había hecho Kant, concibe de forma esencialmente práctica, del aislamiento narcisista de un yo vuelto hacia sí mismo. El sujeto se encuentra siempre ya enredado en procesos de encuentro e intercambio, se encuentra a sí mismo ya siempre en contextos. La red de las relaciones entre sujeto y objeto está ya establecida, las posibles relaciones con los objetos están ya establecidas antes de que el sujeto entable efectivamente contactos y relaciones con el mundo. El sujeto opera en el mundo como un elemento más del plexo de relaciones

que es el mundo. Hegel pone en cuestión que el sujeto capaz de conocer, hablar y actuar, tenga como tarea salvar el abismo entre sí mismo y un otro separado de él. Un sujeto que ya de antemano *está en los otros* no tiene ninguna carencia que precise ser compensada. Las percepciones y los juicios se articulan gracias a una red de conceptos lingüísticamente organizados, y las acciones tienen lugar dentro de los cauces de prácticas ya acreditadas por la costumbre. Un sujeto tal no puede estar consigo mismo sin estar también con los demás, y es precisamente en el trato con otros sujetos donde toma conciencia de su propio ser.

Esta experiencia central no sólo es relevante cognitivamente, es además la clave de los conceptos normativos de Hegel como el de amor, estar consigo mismo en el otro, y el de libertad, llegar a ser uno mismo gracias al otro[12]. Hegel, ciertamente, desarrolla esta intuición en el contexto de una crítica a la teoría del conocimiento centrada en una subjetividad representadora que concibe un mundo de objetos representables como algo opuesto a ella.

Hegel ataca la sugestiva imagen de las relaciones sujeto-objeto con la afirmación:

> Es […] completamente falso, en la intuición empírica, así como en la memoria y la comprensión (*Begreifen*), considerar esos momentos de la conciencia como compuestos a partir de los polos de una oposición, de tal manera que cada uno de ellos contribuye con una parte a la unidad que se refiere, y preguntar cuál de las partes de ese compuesto sería la parte activa[13].

En lugar de las infructuosas discusiones de la teoría del conocimiento, Hegel quiere conducir la discusión a aquellos «medios» que, ya antes de cada encuentro, estructuran las relaciones entre sujeto y objeto. Ambas partes, sujeto y objeto, son los elementos de la relación, que sólo

existen en las relaciones en y con el otro, de tal forma que la mediación misma ya no puede concebirse de manera mentalista. Sin embargo, Hegel utilizó el término «espíritu» (*Geist*) para referirse a los medios que son el lenguaje, el trabajo y la interacción, a los que entre los años 1803 y 1805 había sometido a un detallado análisis: «Realmente no podemos hablar de cosas tales como sujetos y objetos, sino solamente del espíritu»[14].

(2) La elección de este concepto fundamental nos recuerda el origen y el auge de las ciencias del espíritu alrededor de 1800. Aunque las grandes

obras de los padres fundadores —Leopold Ranke, Jacob y Wilhelm Grimm, Carl von Savigny, Wilhelm Schlegel, etc.[15]— todavía no habían aparecido entonces, una nueva conciencia histórica constituyó el trasfondo para la concepción de las nuevas disciplinas que todavía en vida de Hegel habrían de revolucionar el concepto clásico de disciplinas «humanistas». La filosofía de la Escuela Histórica ya había sido anticipada por las ideas de Justus Möser, Gottfried Herder, Johann Georg Hamann, Friedrich Schleiermacher, Wilhelm von Humboldt y Friedrich Schlegel[16]. Con esta «forma de pensar histórica» por

primera vez ganaron relevancia filosófica tres dimensiones, la historicidad del espíritu humano (*a*), la objetividad de las formas simbólicas (*b*) y la individualidad de las personas en tanto que sujetos de la acción (*c*).

(*a*) La nueva conciencia histórica[17] que alcanzó inmediatamente a la filosofía supuso un desafío para su autocomprensión. La filosofía se vio confrontada ahora con la finitud del espíritu humano en un doble sentido. Este ya no está expuesto solamente a estímulos contingentes por parte de la naturaleza exterior, sino que del mismo modo se encuentra sometido a las

nuevas configuraciones y a las fuerzas selectivas de la tradición histórica. La posición noumenal del sujeto transcendental más allá del espacio y el tiempo se ve amenazada por influjos que ponen en cuestión la comprensión del mundo y de nosotros mismos, no sólo frontalmente, a través de los canales de la sensibilidad, sino también mediante la comunicación de sentido que se forma a espaldas del espíritu. De esta forma las cuestiones de la teoría del conocimiento clásica se transforman en las cuestiones del historicismo, de aquí en adelante, dominante. Una filosofía, que descubre su inserción en la historia y su dependencia de las estructuras que

constituyen la historia, se ve confrontada a otro tipo de escepticismo. Hegel fue el primer filósofo que sintió la necesidad de «comprender en conceptos» su propio tiempo y ajustar cuentas con una modernidad que produce desasosiego. Tan pronto somos conscientes del origen histórico y el trasfondo cultural de nuestros propios patrones de racionalidad, se plantea la pregunta de si estos patrones, que son válidos *para nosotros*, pueden reclamar validez *en y para sí mismos*. Esto empuja a Hegel a llevar a cabo una consideración genética de las formaciones de la conciencia en la historia tanto de los individuos como en la de la especie. Hegel desea mostrar

a la luz de una tal historia genética de la racionalidad cómo hemos aprendido a aceptar los patrones de racionalidad que actualmente tenemos por válidos como resultado de una progresiva corrección de errores. La justificación genética toma la forma de una reconstrucción de un proceso de aprendizaje que nos permite una actitud escéptica, incluso frente a las objeciones escépticas que una vez nos ayudaron a alejarnos de posiciones ingenuas.

(*b*) El rasgo más llamativo del mundo histórico es la estructura simbólica que los sujetos de la acción comparten intersubjetivamente cuando

interactúan y hablan entre sí: la estructura simbólica de las imágenes del mundo, las mentalidades y las tradiciones, las formas culturales de vida, las normas y los valores, las instituciones, las prácticas sociales, etc. Estos fenómenos constituyen el objeto de estudio de las ciencias del espíritu. Con ellos salen también a la luz los «medios» a través de los cuales se reproducen los mundos socioculturales de la vida, el lenguaje y la comunicación, la acción y la cooperación. Es mérito de Hegel haber descubierto el papel epistemológico del lenguaje y el trabajo. En ellos se manifiesta un «espíritu» suprasubjetivo

que de antemano, frente a todas las descripciones de tipo dualista, ha puesto ya en relación, de uno u otro modo, al sujeto de conocimiento con sus objetos. El lenguaje y el trabajo son los medios mediante los que la división que el mentalismo establece entre lo interno y lo externo queda superada. De este modo la naturaleza esencialmente práctica del sujeto del conocimiento aparece también bajo una perspectiva diferente. Los rendimientos sintéticos del sujeto transcendental abandonan la esfera privada de la conciencia y pasan a la esfera de lo público:

> La boca que habla, la mano que trabaja y, si se quiere, también las piernas, son los órganos realizadores y ejecutores, que tienen en ellos la acción *como acción* o lo interior como tal; pero la exterioridad que lo interior cobra por medio de ellos es el hecho, como una realidad ya separada del individuo. Lenguaje y trabajo son exteriorizaciones en las que el individuo no se retiene y posee ya en él mismo, sino que deja que lo interior caiga totalmente fuera de sí y lo abandona a algo otro[18].

Lo interior se exterioriza en un medio que va más allá de la subjetividad. En la palabra hablada y en la acción realizada desaparece la contraposición entre «interno» y «externo». En comparación con

episodios mentales o acontecimientos observables tales exteriorizaciones obtienen independencia —gracias al medio simbólico en que tienen lugar— con respecto a las intenciones de los hablantes o de los actores, mientras que, por su parte, los significados sobreviven a las mismas manifestaciones.

(*c*) Además de la «historicidad» y la «objetividad» que son características de las formas simbólicas del «espíritu», los fenómenos culturales se caracterizan por la «individualidad», por un rasgo que, a pesar de la monadología leibniziana, antes de Hegel no había adquirido ninguna significación filosófica. Quiero

decir «individualidad» en sentido enfático, un sentido que surge de una determinada concepción de la persona. Este rasgo distingue a los seres humanos de los animales. También los animales altamente evolucionados reproducen su vida todavía como ejemplares de su especie:

> Lo que un individuo hace por sí, se traduce inmediatamente en una acción para todo el género; […] y del mismo modo el ser y el obrar de todo el género se traducen en el ser y el obrar del individuo; el interés propio animal es inmediatamente desinterés, y el desinterés, la superación de la particularidad del individuo, inmediatamente provecho para el individuo[19].

Mientras que los seres humanos *forman* su individualidad en formas de vida culturales, a los animales les falta consciencia de su individualidad. Los seres humanos adquieren una específica comprensión de sí mismos como personas que entran en relaciones unos con otros —en el papel de yo o en el papel de otro, como ego y como alter— y al mismo tiempo constituyen comunidades con absoluta consciencia de su diferencia. Con este «salir de su particularidad por parte de la naturaleza animal» la naturaleza se transforma en historia, y el espíritu, que por el momento se había extrañado en la naturaleza, vuelve a sí mismo. Pero tan

pronto como la historia —la esfera en la que los sujetos se encuentran a sí mismos como personas— se convierte en filosóficamente relevante, el análisis debe diferenciar cuidadosamente entre «particularidad» por una parte e «individualidad» por otra. Y con respecto a esto las distinciones de la lógica de géneros tradicional ya no son suficientes.

Identificamos los objetos singulares o particulares desde el punto de vista del observador y en determinados aspectos los distinguimos de otras entidades. Pero la identidad de las personas depende también de cómo ellas *mismas* se identifican desde la

perspectiva de una primera persona. Las personas adultas se distinguen de otras personas por el hecho de que tienen una historia personal intransferible. Por lo tanto, dado el caso, otras personas, invocando su propio proyecto vital, pueden exigir el ser reconocidas como un individuo único. Este carácter individual de las personas hablantes que se comunican con otros e interactúan entre sí se refleja en cierto modo *también* en las prácticas y formas culturales de vida que comparten con otros. Hegel reconoció el desafío filosófico que representa este fenómeno. Todos los fenómenos históricos participan en mayor o menor medida en

la estructura dialéctica de las relaciones de mutuo reconocimiento en las que las personas, a través de la socialización, se convierten en individuos[20]. Como Hegel ha descubierto en la intersubjetividad la esencia de la subjetividad, alcanza también a comprender las consecuencias subversivas que trae consigo la decisión mentalista, en principio trivial, de identificar el sujeto de conocimiento con el «yo». «Yo» me entiendo como «persona en general» y como un «individuo inconfundible» que en su historia vital no puede ser representado por nadie. Yo soy *persona en general*, en la medida en que tengo en común con

todas las demás personas las cualidades personales esenciales de los sujetos que conocen, hablan y actúan. Soy a la vez un *individuo al que nadie puede sustituir*, y el responsable *insustituible* de la historia vital que me conforma y me hace único. Sin embargo, he adquirido esta autocomprensión como persona en general y como individuo sólo porque he crecido en una determinada comunidad. Las comunidades existen fundamentalmente en la forma de relaciones de recíproco reconocimiento entre sus *miembros*. En la explicación lógica del concepto de «universal concreto» o «totalidad» Hegel se deja guiar por esta estructura

inter subjetiva que permite la socialización de personas individuales.

Con *genus*, *species* y *ens singularis* la lógica aristotélica ofreció una clasificación conceptual que sitúa lo «particular» como una especificación de géneros en un plano de abstracción intermedio entre «universal» y «singular».

Lo particular podría, en algunos contextos, adoptar también la significación de lo típico. Pero antes de Hegel lo «singular», como expresión lógica, no llevaba consigo el significado de un ser humano completamente individualizado. Hegel es el primero que pone en relación los conceptos de la

lógica tradicional con las tres dimensiones bajo las cuales los individuos socializados se reconocen mutuamente, a saber: como persona *en general*, que se asemeja en aspectos esenciales a todas las demás personas, como miembro *particular* que comparte las mismas peculiaridades de su comunidad de origen, y como *individuo* que se diferencia de todos los demás individuos. En esta infraestructura de socialización se ensamblan por tanto las relaciones particulares de los miembros de un determinado colectivo con las relaciones universalistas entre personas individuales, a ambas dimensiones se debe prestar igual atención, en virtud

tanto de la comunidad de la naturaleza humana como de la absoluta diferencia de cada uno con respecto a todos los demás[21].

III

(1) El trasfondo académico y cultural del período de Jena hace comprensible por qué son los rasgos del espíritu *objetivo* los que determinan en Hegel la concepción del espíritu en general. Como *medium* que engloba y vincula el espíritu va más allá de la conciencia de los sujetos individuales. Entre 1803 y 1805 esta concepción ofrece la clave

para responder a la cuestión, propia de la teoría del conocimiento, acerca de cómo el «espíritu» establece y estructura las relaciones entre sujeto y objeto. En las Lecciones de Jena, que constituyen la transición a la *Fenomenología del espíritu*, Hegel explica este papel del espíritu basándose en las funciones mediadoras del lenguaje, el trabajo y la interacción.

Estos medios son los que, en cuanto «tercer» elemento o elemento «mediador», propician la interconexión originaria del «ser consciente» con el objeto «del cual es consciente», mientras que la interacción entre ambas partes contribuye por su parte a la

conservación de los medios mismos. Los medios, junto con el sujeto y el objeto, se encadenan en un proceso circular: «… su unidad aparece por lo tanto como un medio entre ellos, como la obra de ambos, como el tercero, al que se refieren en la medida en que son uno, pero en el que, del mismo modo, se diferencian»[22]. La conciencia sólo alcanza la existencia mediante en lenguaje y el trabajo: «La existencia primera de la conciencia como medio es ser como lenguaje, como herramienta»[23]. Hegel persigue la formación de la conciencia individual en la confrontación de ésta con la naturaleza exterior, antes de tratar la

familia, la sociedad civil y el Estado, es decir, antes de abordar la constitución esencialmente intersubjetiva del espíritu. En los medios que representan el lenguaje y el trabajo se desarrollan (*a*) la conciencia teórica y (*b*) práctica de los sujetos individuales. De ellos resultan tanto descripciones de la naturaleza como las herramientas para su dominio. Lo que los sujetos individuales producen sólo puede (*c*) alcanzar una existencia duradera en el marco de un mundo de la vida compartido intersubjetivamente ya sea como parte de la cultura de una comunidad o como parte de la base

material de una sociedad basada en la división del trabajo.

(*a*) El papel de los medios se puede ilustrar, en general, mediante el ejemplo del lenguaje, que es «la primera energía creadora que ejerce el espíritu»[24]. Hegel analiza el lenguaje, ante todo, desde puntos de vista semánticos de cara a la función cognitiva de la exposición (*Darstellung*). Las sensaciones son elaboradas mediante las formas gramaticales del lenguaje hasta convertirlas en percepciones, recuerdos y juicios: «La conciencia (se organiza) en el lenguaje como totalidad de lo ideal»[25]. El espíritu subjetivo está, a

través del medio del lenguaje, *internamente* ligado con todo lo exterior. La contraposición entre un sujeto representador y un objeto representado queda supera en la medida en que los rendimientos del sujeto se nutren de la capacidad del lenguaje de «dar nombres» y crear conceptos. El objeto representado es, por así decirlo, llamado por los nombres y arrancado del ámbito de los demás objetos. Para el sujeto de conocimiento no existe una base desnuda de estímulos sensibles independiente de toda mediación simbólica. Se mueve desde el principio en un horizonte de experiencias posibles abierto lingüísticamente.

Hegel destruye el mito de lo dado mediante una investigación de las implicaciones materiales de las palabras y las frases. El contenido de una percepción concreta, por ejemplo «algo azul», remite implícitamente al concepto general de color y encuentra su lugar en alguna parte de la escala de colores. Sé que el objeto azul que veo ahí fuera es una cosa de color —ni verde, ni roja, ni amarilla— y que es más clara que el violeta y más oscura que el naranja[26]. Debido a que mi saber lingüístico estructura previamente mis percepciones, no puedo percibir nada sin clasificarlo dentro de una red conceptual. Por esta razón Hegel vincula

la «memoria» con la función cognitiva del lenguaje de forma parecida a como lo hace con el «instrumento» y la función práctica del trabajo. Puesto que el flujo de imágenes propio de los animales debe transformarse en el sólido orden de los nombres, el espíritu humano debe aprender, en primer lugar, a retener nombres: «el ejercicio de la memoria es la primera tarea en el despertar del espíritu»[27]. Veremos a continuación por qué sólo la memoria colectiva de un pueblo en la forma de tradiciones *compartidas* puede conservar y transmitir el saber y la visión del mundo de los individuos.

(*b*) Lo que el lenguaje, en su función cognitiva, significa para el sujeto cognoscente lo significa también el trabajo para el actor. Hegel entiende el trabajo como una intervención en el mundo dirigida a fines con la que el actor realiza fines y satisface necesidades. La conciencia práctica se manifiesta en el trabajo y adquiere existencia mediante el trabajo. Como sucede en el caso del lenguaje, la «mediación» por el trabajo debe dejar de lado la falsa representación de un abismo que supuestamente precisa ser franqueado. Un sujeto que se propone llevar a cabo un trabajo no clava su mirada en un objeto para después

establecer un contacto con él. El actor que quiere arreglárselas con una realidad que ofrece resistencia, que quiere apañarse en una situación, asume una actitud performativa. Teniendo en cuenta el carácter performativo de la realización del trabajo, el problema de cómo el actor toma contacto con la realidad —llamémoslo problema de la referencia— no puede plantearse en absoluto. El proceso de trabajo es un proceso complejo en el cual los participantes se encuentran con la realidad, no de manera frontal, sino acompañados por ella. Mientras funciona una praxis acreditada, la realidad coopera; pero tan pronto como

esa praxis fracasa, la realidad ofrece resistencia, «contradice» las expectativas que han sido tácitamente incorporadas por esa praxis, y lo hace exactamente en las condiciones que han sido establecidas por el compromiso del participante con esa praxis. De esta forma el actor «está siempre ya» con «su otro».

Lo que el trabajador en su confrontación con la naturaleza aprende de ésta es un saber que se cristaliza en herramientas. La herramienta con la que el trabajador extiende su control sobre la naturaleza perdura a los fugaces momentos de la intervención y de la satisfacción: «La herramienta es el

medio existente racional […] Es aquello donde el trabajo tiene su morada, lo único que queda del trabajar y el transformar y donde su contingencia queda perpetuada»[28]. El mismo contenido semántico de las palabras y las frases goza de independencia propia frente al habla de los hablantes individuales. Esta objetividad de la significación lingüística encuentra su equivalente en la objetividad de la técnica, en la que se sedimenta el saber acumulado y la experiencia de las generaciones pasadas. Con la mirada puesta en el telar mecánico, Hegel anticipa ya la automatización del trabajo: «Aquí el esfuerzo físico (*Trieb*)

se retira completamente del trabajo, deja que la naturaleza se desgaste, se consuma, y dirige con mínimo esfuerzo la totalidad. Esa es su astucia»[29].

(*c*) Las funciones mediadoras del lenguaje y del trabajo socavan la representación mentalista de las relaciones entre sujeto y objeto. Pero mientras que la investigación se detenga en la conciencia teórica y práctica de los individuos, del sujeto que se opone a la naturaleza, queda sin aclarar también el sentido de la «objetividad», el estatuto más allá de la subjetividad que tienen el lenguaje, el trabajo y la herramienta. El lenguaje puede adoptar

una función comunicativa o de transmisión de lo sabido sólo en el contexto de una *comunidad* lingüística. Del mismo modo, la técnica sólo puede desempeñar sus funciones económicas bajo las condiciones de la *división* social del trabajo. Sólo gracias a su contribución a la interpretación cultural del mundo y a la reproducción material de formas de vida comunes, el lenguaje y la técnica se convierten en elementos constitutivos de lo que Hegel denomina el «espíritu de los pueblos». El espíritu que se encarna en una comunidad es «objetivo» en la medida en que sea compartido «intersubjetivamente» por miembros que se nutren de las mismas

tradiciones y participan de las mismas prácticas. Este sentido de «comunidad» necesita ser aclarado. ¿Qué significa que los miembros de un colectivo *comparten* una imagen del mundo o una forma de vida, ejercen una praxis *común*, prosiguen *la misma* tradición?

Hegel se refiere sobre todo a las formas de mutuo reconocimiento. Desde el principio se sirve de la relación de amor simétrica —amar a alguien que corresponde al amor— como clave para el análisis de una eticidad cuya forma aristotélica clásica debe ser reconstruida a partir de las condiciones de vida modernas. En una relación semejante es el «carácter» o la

«individualidad natural» en su totalidad de la persona sexualmente atractiva lo que es objeto de reconocimiento. Hegel describe la misma pasión como «ser para otro», como «ser fuera de sí», el amor proporciona a los amantes la satisfacción de «tener su propia esencia en otro»[30]. El amor tiene la apariencia de que cada amante se pierde en el otro, de que renuncia a su independencia. Pero, precisamente por esto, en realidad ambas personas alcanzan un nuevo estadio de independencia, porque aprenden a verse a sí mismos en el espejo que es el otro como un carácter determinado. Cada uno se reconoce a sí mismo como el carácter que el otro le

reconoce; en este recíproco «reconocimiento de caracteres» ambas partes alcanzan una primera conciencia de sí mismos, la primera forma de la autoconciencia. De este modo, al reflejar el íntimo intercambio de miradas que el uno ofrece al otro, se aseguran de su propia individualidad.

A partir del ejemplo que le proporciona el amor romántico, Hegel pone de manifiesto la estructura general del reconocimiento recíproco. Ambos amantes se encuentran mutuamente como iguales y como diferentes. Sólo como el otro se atraen mutuamente, pero en tanto que amantes son mutuamente iguales: «Cada cual es igual al otro,

precisamente porque se ha opuesto a él. Su diferenciarse del otro es por lo tanto un equipararse con él»[31]. Se reconocen mutuamente como distintos caracteres, pero también como iguales, como personas dotadas cada una con su propia voluntad. Además de estos aspectos de singularidad y de generalidad falta todavía el aspecto de la particularidad. La efímera relación de los amantes sólo se estabiliza en ese marco de expectativas de comportamiento normativo recíproco que es la familia. En la familia los cónyuges se reconocen a sí mismos a la vez como miembros de una comunidad particular, es decir, como pertenecientes a una familia en la

que cristalizan los derechos y deberes con respecto a las funciones de socialización (la educación de los hijos) y de reproducción material (el patrimonio familiar).

Las relaciones de reconocimiento mutuo que son constitutivas de la intersubjetividad de las imágenes del mundo y las formas de vida compartidas se diferencian con arreglo a las tres dimensiones que son lo particular, lo universal y lo individual. Estas relaciones existen entre miembros de la misma comunidad que se reconocen mutuamente como miembros de esa comunidad y a la vez como tales personas. A su vez, en cuanto personas,

se asemejan en aspectos esenciales y también se diferencian absolutamente entre sí.

Además del amor duradero que se da en el matrimonio y en la familia, Hegel investiga otros dos modelos de un reconocimiento recíproco y simétrico. Voy a dejar de lado[32] los detalles de estas relaciones de reconocimiento que Hegel toma de la relación contractual entre las personas del derecho privado y de la autolegislación de los ciudadanos de una monarquía constitucional. Las dimensiones de la estructura del reconocimiento permanecen idénticas pero varía el sentido de la libertad y la autoconciencia que adquieren las partes

mediante su recíprocas atribuciones y confirmaciones. En el sistema de los derechos privados las personas reconocen sus libertades de acción jurídicamente constituidas, mientras que los ciudadanos de un Estado constitucional se entienden a sí mimos como autores y miembros de una comunidad política que se autodetermina a sí misma. Y al mismo tiempo, en la forma de una solidaridad civil realizan también el «espíritu de un pueblo». El «espíritu de los pueblos» que se realiza en el estado racional significa para Hegel «universalidad en la plena libertad y autonomía del individuo»[33].

(2) Entendemos ahora por qué la estructura del reconocimiento recíproco resulta adecuada cuando queremos explicar qué significa «compartir» una determinada perspectiva o «participar» en una determinada praxis. Un análisis de los rasgos esenciales de la intersubjetividad del entendimiento posible entre sujetos que hablan y actúan sirve, además, para clarificar el marco pragmático del uso comunicativo del lenguaje y de la acción social. Pero todavía queda poco claro lo que significa la estructura del reconocimiento recíproco para la revisión del mentalismo. De lo dicho

hasta ahora se pueden extraer diferentes conclusiones epistemológicas.

Una parte podría argumentarse como sigue. «Lenguaje» y «trabajo» son manifestaciones del «espíritu». A él le deben los medios su fuerza unificadora. La estructura de las relaciones de reconocimiento resulta adecuada para llegar a la raíz de los rendimientos sintéticos del espíritu. Por eso deberíamos comprender la forma y manera en que el lenguaje y el trabajo —de acuerdo con el modelo del «compartir» tradiciones y formas de vida y con el de «participar» en prácticas comunes— median entre sujeto y objeto. La «objetividad» de todas las

oposiciones sujeto-objeto anticipadas por el espíritu sería explicada en términos de la «intersubjetividad» de un mundo social de la vida compartido. El problema de la superación de los mentalismos dualistas se resuelve mediante una equiparación de las relaciones sujeto-objeto con las relaciones intersubjetivas. La inserción contextualista o la confianza performativa de un «ser en los otros», que antecede a cualquier toma de distancia objetivadora del sujeto hablante o del sujeto que actúa instrumentalmente con respecto a la naturaleza, cambian solamente aquel tipo de familiaridad e intimidad que

caracterizan el efectivo «ser en los otros» en las relaciones simétricas interpersonales.

La otra parte podría privilegiar, ya que según ella esta asimilación de las relaciones con el mundo a las relaciones entre ego y alter va demasiado lejos, una interpretación (que yo también propongo) más débil. Entendemos lo que significa «síntesis» por el «lenguaje» y el «trabajo», si inmediatamente tomamos en consideración ese trasfondo, del que Hegel provisionalmente hace abstracción, mientras se concentra en la conciencia individual enfrentada a la naturaleza. En principio, Hegel sólo tiene en cuenta la conciencia teorética y

práctica de un sujeto particular, sin tomar previamente en consideración que este sujeto debe haber estado socializado en las prácticas comunicativas y cooperativas de una comunidad. Cualquier percepción actual de cualquier cosa arbitraria («eso azul ahí») está, sólo gracias a ese contexto permanente implícito, ya inserta en la red categorial de un mundo abierto intersubjetivamente por la comunidad lingüística. Sólo dentro de este espacio conceptual que el lenguaje pone a disposición se pueden constituir las oposiciones entre lo general y lo particular, entre lo individual y lo múltiple. Por lo tanto estas oposiciones,

al contrario de lo que supone la filosofía de la reflexión, no trascienden de la esfera de lo conceptual. De manera parecida, el trabajador que en el interior de una praxis acreditada se encuentra con una realidad contradictoria se aprovecha de los contactos que previamente se han establecido con la realidad. De esta forma, espontaneidad y receptividad, forma y materia se entrelazan y no constituyen un dualismo que necesite explicación; pues en el desempeño de una praxis en la que la realidad ya está atemáticamente integrada como uno de sus elementos, estos aspectos no pueden aparecer como opuestos.

Sin embargo, esta lectura sólo es convincente bajo la premisa de que la estructura del reconocimiento recíproco juega un determinado papel epistemológico. De modo que, para que los miembros de un colectivo se comuniquen en su lenguaje entre ellos (sobre algo en el mundo) y puedan ejercer una praxis común (en el mundo), sus referencias al mundo (*Weltbezüge*) deben estar coordinadas. Como miembros de un mundo de la vida inter subjetivamente compartido deben suponer —y atribuirse recíprocamente esta presuposición— que existe un mundo *idéntico* de objetos que *existen independientemente*, del que se puede

decir algo y con el que se puede hacer algo. Una opinión no podría llegar a ser asociada con la pretensión normativa de ser «compartida» por todos si supuestamente no expresara una visión de o sobre algo en el mundo *objetivo*. Tampoco una praxis podría ser ejercida en común si no se llevara a cabo tomando como referencia un mundo *idéntico* para todos los participantes. Por eso, la estructura del reconocimiento mutuo que es constitutiva de las tradiciones compartidas y de las formas de vida comunes debe constituir al mismo tiempo el fundamento intersubjetivo para

la suposición formal de un mundo objetivo.

IV

La creación inter subjetiva de la objetividad de todo lo que podemos conocer o manipular plantea sobre una base distinta el problema que Husserl intentó solucionar inútilmente en la quinta de sus meditaciones cartesianas. Para Husserl se planteaba entonces el problema de la constitución de la subjetividad ajena desde la perspectiva monádica del mundo de un primigenio yo (*Ur-Ich*) transcendental, ya que la

ampliación del mundo, desde un mundo originario hasta uno objetivo, exige el entrelazamiento de las perspectivas de los distintos sujetos. En vez de la subjetividad transcendental, Hegel parte de la pura intersubjetividad de unas relaciones de reconocimiento. En el análisis de la relación amorosa como primer modelo de reconocimiento recíproco Hegel no tuvo necesidad de ocuparse de la constitución intersubjetiva de una común referencia al mundo. El amor es una pasión sin referencia al mundo, es una pasión que consiste en abandonarse completamente en el ser del otro. La cuestión de por qué el mundo que cada uno percibe y juzga

desde una perspectiva distinta es, sin embargo, para ambos cónyuges el mismo mundo objetivo, no es todavía un tema. Pero tan pronto como los actores adquieren autoconciencia e independencia para entrar en oposición con otros —como representantes de sus respectivas familias—, a los sujetos que entran en controversia se les impone la cuestión de la objetividad del mundo.

En las Lecciones de Jena sobre la filosofía del espíritu Hegel introduce en este mismo lugar la «lucha por el reconocimiento» como equivalente del hobbesiano estado de naturaleza. En *la. Fenomenología del espíritu* aparece la misma lucha por el reconocimiento pero

en otro lugar sistemático. Hegel señala en este lugar la transición desde el nivel de la «conciencia» hasta la constitución intersubjetiva de la «autoconciencia». El apartado sobre «Señorío y servidumbre» comienza con la frase «La autoconciencia es *en* y *para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce»[34]. El objetivo que se quiere anticipar está claro: los sujetos autoconscientes deben aprender que no pueden afirmarse egocéntricamente como sujetos con sus propias opiniones y sus propios planes, sino que están obligados a reconocerse mutuamente como origen de sus

pretensiones y exigencias normativas: «Se reconocen, como reconociéndose mutuamente»[35].

El tema explícito del famoso capítulo es la lucha por un nuevo grado de «autonomía»; lucha que se desencadena debido a la confrontación de una autoconciencia con otra autoconciencia. La auto-conciencia se formó al principio en la relación concordante que se da entre los amantes. Pero si los sujetos que han llegado a ser conscientes de sí mismos salen del ámbito protector de la familia y como seres independientes se encuentran unos con otros, se percatan de la disonancia de sus opiniones y sus proyectos. El

sorprendente hecho de una pluralidad de puntos de vista, desde los cuales cada uno de ellos percibe el mundo de una manera distinta —o percibe otro mundo — y persigue otros proyectos, se convierte en un desafío. Cada parte se da cuenta de la constitución monadológica de su propia —desde ahora relativa— visión del mundo, y siente la necesidad de ampliar de tal modo la propia perspectiva que ambas partes entiendan por qué los oponentes se empeñan en llevar a cabo sus planes desde otra perspectiva. De este modo, la lucha por el reconocimiento, que en principio aparecía como una cuestión práctica y parecía tener su origen en el

conflicto provocado por la autoafirmación frente a voluntad ajena, adquiere también un significado epistémico.

Cada parte lucha también por la aprobación y por el reconocimiento *inter subjetivo* de los respectivos puntos de vista, desde los cuales los actores conscientes de sí mismos consideran sus opiniones como verdaderas y sus proyectos como razonables o critican otros puntos de vista porque parten de supuestos falsos. Terry Pinkard da en el clavo cuando escribe:

> El hacer afirmaciones cognitivas forma parte de nuestra práctica general de relación con el mundo para satisfacer el

sistema de deseos que constituye cada uno de nuestros proyectos; y conocemos las cosas cuando integramos nuestras concepciones de lo que debe ser tomado en cuenta como razón autorizada para creer o actuar junto con esos proyectos y deseos generales. Dado que dos puntos de vista pueden entrar en conflicto, habrá problemas para conciliar las afirmaciones de un individuo con las afirmaciones contrarias de otros individuos. Pero sólo puede darse un verdadero entendimiento si las partes pueden asumir un punto de vista objetivo e impersonal […] es decir, sólo si consiguen no juzgar sus afirmaciones internamente con relación a sus propios puntos de vista y experiencias sino juzgarlos como algo que pudiera trascender esa experiencia subjetiva […] Dado que no se puede descubrir un punto

> de vista objetivo e impersonal […] son los agentes mismos los que deben construir un punto de vista social[36].

La lucha por el reconocimiento no es propiamente una lucha a vida o muerte, pues la dialéctica entre el señor y el siervo no tiene como objetivo tanto el sometimiento y la emancipación como la construcción social de un punto de vista imparcial que haga posibles referencias al mundo objetivas y juicios intersubjetivamente vinculantes.

La coordinación de las distintas perspectivas hacia un mundo objetivo es una condición cognitivamente necesaria para la constitución social de una autoconciencia veraz y autónoma. El

siervo rompe las cadenas de su dependencia gracias a la independencia cognitiva que adquiere siguiendo las órdenes de su señor, mientras se consume trabajando la realidad y de este modo aprende de la naturaleza cómo dominarla. El señor satisface sus deseos sólo indirectamente, sólo mientras obliga al siervo a trabajar, en vez de hacerlo él mismo: «El siervo, en cambio, llega a ver su propio punto de vista encarnado en las herramientas de su trabajo»[37]. A pesar de que inicialmente el siervo hace completamente suya la visión del mundo del señor, en el transcurso de su interacción con el siervo el señor se ve

obligado a reconocer aquellas explicaciones y ampliaciones del saber que inevitablemente resultan de la confrontación del siervo con el mundo y que a partir de ahora forman parte de una perspectiva común.

La relación íntima entre señor y siervo funda una dependencia mutua del uno con respecto al otro. Mientras uno ordena y el otro obedece, «el obrar de uno es el obrar del otro». Esta interconexión es decisiva para la inversión dialéctica de las perspectivas:

> El señor debe ahora aprender a coordinar sus propios puntos de vista con los del siervo y debe comprender que su dominio del siervo es solo una contingencia y no

> […] un reflejo de alguna verdad metafísica «que está en alguna parte» […] la dialéctica del señor y el siervo empezó cuando cada uno identificó sus propios proyectos como criterio para legitimar lo que cuenta como buenas razones para creer y actuar, pero ambos se han dado cuenta ahora de que no pueden identificar qué es lo suyo propio sin hacer referencia al punto de vista del otro, es decir, sin una referencia a la socialidad que es común a ambos[38].

La dependencia social explica por qué el mundo es idéntico para ambas partes; el efecto de aprendizaje que tiene la manipulación de una naturaleza que ofrece resistencia explica por qué el mundo, que a ambas partes se les

aparece como idéntico, se les muestra también como un mundo objetivo.

(2) El capítulo que lleva por título «Autonomía y dependencia de la autoconciencia» no logra del todo todavía el objetivo declarado de una simétrica coordinación y superación de ambas perspectivas subjetivas en un punto de vista imparcial. Pero la constitución intersubjetiva de una autoconciencia autónoma conduce a ambas partes a la evidencia de que la objetividad de la experiencia y el saber es de naturaleza social. El sujeto no puede adquirir una autoconciencia verdadera si no llega a ser consciente

del carácter social de su proceso formativo. Lo que «para nosotros» cuenta como saber no se mide de acuerdo con «mis» normas o con las «tuyas», sino de acuerdo con criterios que merecen reconocimiento por todas las partes. Sin criterios intersubjetivos vinculantes nos falta un punto de vista imparcial que, en principio, nos dé derecho a esperar unos de otros la formación de las mismas opiniones sobre algo en el mundo objetivo.

Este resultado tiene tres importantes implicaciones. La primera la discute Hegel bajo el título de la «conciencia infeliz». Tan pronto como nos percatamos de la génesis social de la

objetividad, el escepticismo se adueña de la autoconciencia, que hasta ese momento estaba egocéntricamente centrada en sí misma. El escepticismo pone en movimiento una espiral de autorreflexión que oscila entre la búsqueda continua y la duda acerca de la posibilidad de un saber objetivo. Aunque este desasosiego va a permanecer clavado como una espina en la autocomprensión de la modernidad, la desesperación debida a la duda abre paso a la premisa de una razón humana común. La mentalidad ilustrada confía tanto en una razón innata como en una ciencia objetiva de la naturaleza y en la organización racional de la sociedad.

La segunda la analiza Hegel bajo el título de la «razón observadora», donde discute los métodos y límites de las ciencias nomológicas experimentales. La esencia del espíritu humano que se ha formado históricamente se le escapa a la imagen científica del hombre, es decir, a lo que Sellars denominará «the scientific image of man». La misma ciencia moderna es en sí misma el proyecto de un determinado estadio histórico, de forma que debemos concebir el tipo de racionalidad que se ha encarnado en la ciencia y en la ilustración política como parte de una forma *específica* del espíritu. Y de esta forma se plantea la tercera implicación, es decir, el

problema de la justificación nuestros propios criterios valorativos. En este sentido la crítica de Hegel debe basarse en una legítima comprensión del hombre y el mundo.

Hegel se expresa desde la atalaya de una cultura intelectual que piensa que puede fundarse a sí misma a partir de sí misma. Si esta moderna posición no quiere ser relativizada y puesta al lado de otras posiciones filosóficas, debe poder exponer la génesis de «nuestros» criterios como resultado de un proceso de aprendizaje que, por el momento, ha concluido. Este proyecto, que Hegel lleva a cabo en la *Fenomenología del espíritu*, indica un triple abandono: del

historicismo, del naturalismo y de la filosofía trascedental. Hegel quiere escapar a un trilema. La «razón» no es objeto de una ciencia basada solamente en la observación. No está hecha de una materia que permita una explicación naturalista. Tampoco puede ser equiparada con la autorreflexión de un supuesto sujeto invariable que está por encima del espacio y el tiempo. Las encarnaciones y manifestaciones de la razón, de las que el análisis transcendental hace abstracción, pertenecen a la propia razón. Pero la razón situada en el mundo moderno, que quiere comprender la historia de su

propio surgimiento, tampoco se presta a una sencilla exposición narrativa.

Para entender la estrategia analítica que persigue Hegel en la *Fenomenología del espíritu* debemos tener claro el tipo de autorreflexión que él practica allí: Hegel hace uso (*a*) de aquel tipo aristotélico de autorreflexión que nosotros podemos denominar «autoentendimiento ético». Éste es tan independiente del marco conceptual mentalista como de la reconstrucción racional de los presupuestos necesarios de los rendimientos epistémicos, de la crítica de las hipostatizaciones que se introducen inconscientemente o del descentra-miento de la propia

perspectiva. Hegel se enfrenta (*b*) al peligro de una autorrelativización historicista con una génesis de la razón que presenta la historia del surgimiento de la autocomprensión moderna como un proceso de aprendizaje ya terminado. De esta manera se ve obligado (*c*) a dar una forma conceptual al sujeto del proceso de formación en su conjunto, lo que consigue al precio de una recaída en figuras de pensamiento mentalistas.

(*a*) En las Lecciones de Jena Hegel ilustró la naturaleza práctica de la razón teórica de una nueva forma. La inteligencia no sólo se abre camino hacia el exterior del estuche

transcendental mediante el lenguaje y el trabajo. El espíritu humano revela también su naturaleza práctica al «hacerse objetivo» y «público» manifestándose en un espacio social hecho posible por el reconocimiento recíproco. El espíritu reside en las opiniones y prácticas de un mundo de la vida común, es decir, en aquello que los miembros de ese mundo de la vida «comparten». De este modo el espíritu se refleja también en las mentalidades y tradiciones, en las formaciones históricas de la conciencia que Hegel analiza bajo títulos como estoicismo, escepticismo e ilustración. Debido a su forma de expresión simbólica el espíritu

es esencialmente espíritu objetivo. El espíritu subjetivo, por ejemplo, debe aprender a verse a sí mismo como una abstracción de los espíritus de los pueblos. Hegel recapitula en la primera parte de la *Fenomenología* el camino de autorreflexión de la conciencia individual. En el papel de un biógrafo, Hegel describe para sus lectores las vueltas y conversiones que el sujeto descrito experimenta y padece una y otra vez tan pronto se ve envuelto en una autorreflexión autobiográfica. El autor quiere que sus lectores reconozcan, mediante el análisis de los recuerdos de esta persona ejemplar que hace las experiencias, cómo este *alter ego* se

convence, paso a paso, de la precisa validez de unos criterios que, a la postre, van a determinar su comprensión madura de sí mismo y del mundo. De este modo los lectores entienden la historia del surgimiento de unos criterios de racionalidad que son vinculantes para sí mismo una vez consumado el proceso de aclaración. Con un concepto expresivista de espíritu[39] que se objetiva en las expresiones simbólicas, Hegel introduce las formas de vida intersubjetivamente compartidas, las mentalidades y las tradiciones como objeto de una autorreflexión que recuerda el «autoentendimiento ético» de individuos

y comunidades. Esta forma de autocerciorarse del propio proceso de formación (en la primera persona del singular o del plural) sirve para la clarificación de cuestiones relativas a la identidad. El cercioramiento de la propia identidad significa que podemos recordar autocríticamente cómo hemos llegado a aceptarnos precisamente como la persona o la comunidad que desearíamos que fuera reconocida por los otros. El proceso de autocercioramiento pone en relación los pasos descriptivos con los evaluativos. Investigado inicialmente por Aristóteles como *phronesis*, hoy es la hermenéutica filosófica la que de forma más

convincente lleva a cabo este tipo de autorreflexión[40].

La apropiación hermenéutica de las tradiciones clásicas en las cuales volvemos a reconocernos no ofrece, ciertamente, un modelo que sea satisfactorio para una exigente y estricta justificación genética de criterios válidos de racionalidad. En el lugar «del sí mismo» del autoentendimiento ético aparece ahora algo tan impersonal como la razón. La autorreflexión «fenomenológica» supone una forma de análisis compleja y sumamente específica que combina de igual modo la reconstrucción racional de los presupuestos necesarios de la

experiencia objetiva y la disolución crítica de las autoimágenes ilusorias con una ilustración hermenéutica de la identidad moderna, por lo tanto también con un cercioramiento de los estándares en los que se basa la autofundamentación de nuestra cultura después del final de la Ilustración (histórica).

(*b*) Hegel expone retrospectivamente el proceso de aprendizaje que nos ha llevado a desarrollar los estándares de racionalidad que hoy aceptamos como válidos y vinculantes. Esta vía hacia la detranscendentalización de la razón es, sin embargo, profundamente

ambivalente. Si partimos, como hace Hegel, de que no existe una consciencia transcendental que por medio de la autorreflexión tome consciencia de sus propias operaciones y pueda, de este modo, poner de manifiesto estructuras invariables de la razón, entonces, tendremos que hacer frente a un hecho preocupante. También nuestros propios estándares, según los cuales no aceptamos nada como válido que a la luz de razones plausibles no podamos considerar como verdadero o vinculante, eficaz o valioso, son, evidentemente, parte integral de una forma de vida moderna hoy extendida por todo el mundo. Pero si estamos

internamente ligados con esta específica forma de vida, entonces no está de ninguna forma claro que podamos pretender una validez universal que vaya más allá de este contexto. Esta sospecha no puede desvanecerse ni mediante una explicación genética de cómo la gente ha aprendido nuestra socialización ni mediante algún tipo de cercioramiento hermenéutico de formas de identidad moderna.

Por lo tanto, Hegel debe entender por reflexión fenomenológica algo distinto al autoentendimiento ético de un colectivo acerca de la forma de vida que prefiere. Debe mostrar que nuestros estándares de racionalidad —juntamente

con las formas de vida modernas de los que forman parte— son resultado de un proceso de aprendizaje *universal* que *cualquiera* puede entender. Hegel reconstruye el camino por el que hemos aprendido a hacer nuestros los estándares que hoy son válidos para nosotros y las categorías que hoy tenemos por ciertas, como el currículum de las transformaciones de la conciencia que el espíritu *en general* debe pasar. La necesidad es de tipo lógico, porque la conciencia que se aclara a sí misma sobre sí misma sigue un determinado esquema. Anula las disonancias cognitivas que aparecen en cada nuevo nivel al hacer explícitos los supuestos,

en un principio sólo implícitos, de una concepción del mundo que ha devenido problemática y permite a la conciencia adoptar una actitud liberadora que suprime los conflictos y contradicciones existentes.

Incluso aquellos que estén dispuestos a seguir hasta aquí las consideraciones sistemáticas de Hegel se dividen en hegelianos y posthegelianos con respecto a la siguiente cuestión. Se trata de saber quién es el «nosotros» que recorre ese currículum y experimenta en sí mismo el proceso de aprendizaje fenomenológico. ¿Quién es ese espíritu cuya génesis los lectores deben llegar a comprender?

¿Somos nosotros, los miembros de la cultura occidental, incluyendo a todos los que participan de nuestro discurso, por lo menos los que toman parte en el discurso intercultural sobre el dominio mundial que han alcanzado nuestros estándares de racionalidad? Esta interpretación encaja con los planteamientos estrictamente intersubjetivos favorecidos hasta ahora, los cuales reconocen el espíritu de la modernidad en las cualidades procedimentales de las prácticas reflexivas. ¿O no deberíamos suponer más bien que a aquella transformación de dimensión histórico mundial de la conciencia como sujeto le subyace un

espíritu que le *transciende* y se extiende más allá de los límites de las formas de vida y pensamiento modernos? Un espíritu así no se agotaría en *posibilitarlos* procedimientos discursivos y las prácticas de justificación, en cierta forma no sería *nuestro* espíritu. Nosotros, los hijos e hijas de la modernidad, debemos entendernos como una magnitud variable dentro de un proceso que lo abarca todo.

La mera expectativa de que pudiéramos atenernos todavía a *nuestra* praxis de «dar y pedir razones» (Brandom) nos haría caer en el vértigo de una *ulterior* conversión de la conciencia que introduciría un cambio

en la forma del espíritu moderno. Desde este punto de vista la moderna cultura de una Ilustración crítica consigo misma aparecería como como un estadio de transición en un proceso que *va más allá*, y cuyo sujeto omniabarcador sabe más, e incluso dispone un saber *de otro tipo*, de lo que es accesible a la capacidad de reflexión de las generaciones actuales. Sin embargo, Hegel no es Heidegger, no suspira por lo completamente otro. Hegel cree capaz al filosofo y a todos los que «han sentido la exigencia interna de *concebir*», de trascender el horizonte del espíritu limitado intersubjetivamente constituido, que tiene que acreditarse mediante el

«sí» y el «no» de nuestros *peers* y «conservar la libertad subjetiva en aquello que es sustancial como de no estar con ella en lo particular y contingente sino en lo que es en y por sí»[41].

(*c*) Entre los actuales especialistas en Hegel de los Estados Unidos existe la tendencia a restar importancia a las implicaciones de este concepto metafísico de «espíritu absoluto». Se pretende hacerlo compatible con la actual comprensión postmetafísica según la cual «sólo las prácticas lingüísticas y culturales de la comunidad y las estructuras socialmente

institucionalizadas de reconocimiento mutuo proporcionan la base para determinar quién es uno»[42]. El espíritu absoluto no debe diferenciarse del espíritu objetivo por la constitución intersubjetiva de los discursos filosóficos y religiosos llevados a cabo en todo el mundo, sino solamente por la falta de limitaciones sociales, es decir, por la completa inclusión de todo aquello que tenga un rostro huma-no. De acuerdo con esta lectura el espíritu absoluto es algo así como una fuente de inspiración de una comunidad religiosa secularizada y ampliada:

> La religión es una forma de práctica social institucionalizada en la cual una comunidad reflexiona acerca de lo que se requiere para ser el fundamento de todo lo que es esencial para sus creencias y prácticas; es la reflexión en comunidad acerca de lo que en términos hegelianos cuenta para la comunidad como «existiendo en y para sí»[43].

Después de que el estadio religioso del espíritu absoluto se asimila a la forma del espíritu objetivo que representa una forma de vida común y a su contenido se le atribuye el papel epistémico de fijar una justificación de las opiniones y las formas de acción, no resulta difícil eliminar de la Idea

absoluta todo lo excesivo. Entonces dice nada más que «la comunidad humana llega a ser consciente de que al dilucidar los requisitos internos de su propia actividad de dar razones es como determina para sí qué es lo que cuenta para ella como sus principios absolutos»[44].

Esta puede ser una buena estrategia para llegar a agotar la sustancia del pensamiento hegeliano y, en la medida de lo posible, aproximarla sistemáticamente a los moradores de un mundo desencantado. De esta forma puede establecerse también la conexión de corrientes posthegelianas como el pragmatismo y la hermenéutica, de la

filosofía lingüística y la antropología filosófica con la filosofía hegeliana. Sin embargo, desde las propias premisas hegelianas la interpretación intersubjetiva del espíritu absoluto es, en dos aspectos importantes, deficiente. Incluso desde la misma perspectiva de una comunidad completamente inclusiva subsiste una diferencia *no mediada* entre el mundo social, que compartimos intersubjetivamente, y el mundo objetivo, con el que nos encontramos confrontados y con el que tenemos que arreglárnoslas. Y, en segundo lugar, la tensión entre lo válido «para nosotros» y lo válido «en y para sí» tampoco puede ser eliminada. Lo que según nuestra

propia concepción es aceptable racionalmente no se corresponde necesariamente con lo objetivamente verdadero. El espíritu finito, prisionero de su presente y de su pasado, incluso cuando se guía por la idea de lo incondicionalmente válido, es provinciano frente a un saber futuro mejor.

La diferencia estructural entre intersubjetividad y objetividad tiene consecuencias en ambas direcciones y separa el pensamiento post-metafísico del idealismo objetivo. Para el idealismo no hay ninguna razón por la que nosotros, los herederos de un irresistible proceso de secularización,

no debiéramos estar autorizados, en relación con la naturaleza exterior, a albergar la expectativa de poder superar el objetivismo de la razón observadora y concebir las contingencias de la naturaleza, por así decirlo, «desde dentro». Esto significa que no basta con *explicar* los fenómenos naturales con la sola ayuda de hipótesis de tipo legaliforme, sino que los fenómenos naturales deben ser *comprendidos* de forma no nominalista. Sin embargo, para el pensamiento postmetafísico no podemos romper con el horizonte que representa nuestro lenguaje y nuestras prácticas discursivas y sustituir la imparcialidad falibilista y la

descentrada perspectiva del nosotros (*Wir-Perspektive*) propia de una comunidad de argumentación capaz de ampliarse, por el punto de vista de un saber absoluto totalmente acabado que mira desde el final del proceso retrospectivamente. Indudablemente podemos ampliar, siempre desde dentro, los límites de nuestros contextos epistémicos; pero no existe el contexto de todos los contextos al que nosotros tengamos acceso. Nada nos autoriza a albergar la esperanza de tener la última palabra.

V

(1) También el espíritu colectivo de una comunidad idealmente ampliada, que incluyera a todos los sujetos en general, estaría siempre caracterizada por los rasgos finitos de una constitución intersubjetiva. Hegel no puede estar de acuerdo con esta lectura deflacionista del espíritu absoluto. Es cierto que, para la interpretación idealista objetiva, también se consuma un cambio de conciencia en los sujetos individuales, son los individuos socializados los que experimentan por sí mismos el proceso de aprendizaje descrito fenomenológicamente. Pero *como* proceso *de aprendizaje* sólo se les pone de manifiesto a los miembros

autocríticos de una cultura ilustrada que se funda a sí misma. Sin embargo, precisamente para este círculo de lectores el autor Hegel tiene reservado lo más interesante: los contemporáneos ilustrados deben dar, mediante un renovado cambio de perspectiva que va desde el «para ello» hasta el «en sí y para sí» pasando por el «para nosotros», un paso decisivo que va más allá del estadio en que se encuentra la conciencia moderna. Ellos, a quienes Hegel dirige su exposición, no solamente deben considerar retrospectivamente las conversiones de sus propias conciencias que quedan iras ellos; ellos mismos deben convertirse al

conocimiento puramente subjetivo de un poder del espíritu que todo lo domina y que, como si se tratara de un destino, se extiende por las esferas de los espíritus de los pueblos, es decir, por la historia de las formas de vida intersubjetivas. Es esta exigencia, que distingue al espíritu objetivo del espíritu absoluto, la que intenta desdibujar la interpretación deflacionista del espíritu absoluto. Con el paso al espíritu absoluto Hegel elimina del concepto de espíritu las huellas que ponen de manifiesto su origen en las formas inter subjetivas del espíritu objetivo. En el sistema maduro el espíritu se caracteriza esencialmente por su primacía frente a la naturaleza, es

decir, ontológicamente: *«Para nosotros* el espíritu tiene a *la naturaleza* como *presuposición* suya, de la cual él es la *verdad, y por* lo tanto *absolutamente primero* de ella»[45].

Hemos seguido a Hegel a través del período de Jena y hemos subrayado los aspectos antimentalistas que al principio le hicieron apartarse de la filosofía de la reflexión. El rechazo de una subjetividad a la que se tiene acceso mediante la introspección no excluye el que Hegel siempre confiara en otras formas de autorreflexión. La reconstrucción racional de los presupuestos necesarios de los rendimientos cognitivos, la crítica de las

hipostatizaciones inconscientes y las falsas autoimágenes, el descentramiento de la propia perspectiva, el aseguramiento de la propia identidad; todas estas operaciones son totalmente independientes de la autorreflexión en el sentido de una representación de las propias representaciones, que es constitutivo del concepto mentalista de autoconciencia. Pero al final del período de Jena Hegel sólo tiene todavía a su disposición el «sí mismo» de una oscura autoconciencia como único modelo para un metasujeto, al que pudiera atribuir un saber superior, un saber que es categorial-mente superior a todos los saberes que pueden resultar de la

búsqueda cooperativa de la verdad por parte de los participantes en los discursos racionales de una cultura que se funda a sí misma.

El espíritu absoluto encarna y perpetua la «actuación de la acción» (*Tathandlung*) del yo que se «pone» a sí mismo de Fichte, en la medida en que él atraviesa el proceso de la evolución natural y la historia mundial. Este acontecer que se extiende por la naturaleza y la historia como un proceso lo entiende Hegel como una autorreflexión con mayúsculas que tiene por finalidad «un saber que se comprende a sí mismo», que no consiste en nada más que en recordar todas las

estaciones mediante las que el espíritu que se extraña a sí mismo se realiza como absoluto. De esta «última figura del espíritu» se dice que «da a su completo y verdadero contenido, al mismo tiempo, la forma del sí mismo»[46]. Esta vuelta a sí mismo del espíritu «desde la sustancia hasta el sujeto» la piensa Hegel con la ayuda de aquel concepto de subjetividad que anteriormente él mismo tan convincentemente había criticado. Sin embargo, Hegel no puede recurrir a este modelo sin tener en cuenta los resultados de su anterior crítica al mentalismo.

En su momento Hegel había llegado a la conclusión de que las relaciones entre sujeto y objeto no proceden del mismo sujeto que conoce y actúa, sino que surgen en las estructuras previas del lenguaje, el trabajo y la interacción. Lo interior y la subjetividad pierden la primacía ante lo exterior y la objetividad. El ser en sí mismo está «ya siempre» mediado por el ser en los otros. La autoconciencia se forma en las relaciones de mutuo reconocimiento entre sujetos, por lo que cada uno sólo se reconoce a sí mismo en el otro. Los procesos de formación en los que tienen su origen los sujetos, no tienen en sí mismos sujeto. Los medios a través de

los cuales se consuma la historia de la detranscendentalización del sujeto de conocimiento, no pueden atribuirse a ningún sujeto y menos todavía a las manifestaciones de un sujeto en gran formato.

Pero, como muy tarde, desde el final de la *Fenomenología del espíritu* resulta evidente que Hegel le supone otra vez a la historia de la conciencia un sujeto de este tipo. Este sujeto es pensado como uno y todo, como totalidad, que no «puede tener nada fuera de sí». Por eso el espíritu absoluto tiene que internalizar como si fuera su propia génesis los procesos de formación que hasta ese momento se

dirigían anónimamente y de esa forma restaurar la primacía de la subjetividad. Ya no puede tolerar *fuera de sí* «lo otro de sí mismo» como el algo opuesto de una realidad que ofrece resistencia o de un alter ego de igual condición, sino sólo preservarlo *en sí mismo* como material devaluado del propio proceso de formación. Al «ser en los otros» se le quita la espina de la alteridad, la tensión sostenida de una distancia con los otros que es a la vez aceptada y salvada. Lo otro es ahora en y para sí lo propio, que nos encontramos en las figuras recordadas de pasados autoextrañamientos. Hegel identifica ese «otro» con el acontecer en el tiempo, en

donde se consuma el movimiento del concepto, mientras entiende el absoluto sí mismo como el concepto que devora el tiempo y, por así decirlo, lo engulle. De este modo la historicidad de la razón pierde su carácter de desafío. En cualquier caso resulta atemperada si, a la manera tradicional, la lógica sale vencedora sobre la historia: «El *tiempo* es el concepto mismo que es *allí* […]; de ahí que el espíritu se manifieste necesariamente en el tiempo (pero) se manifiesta (solamente) en el tiempo mientras no *capta* su concepto puro, esto es, mientras no ha acabado con el tiempo»[47]. El espíritu extrañado en el tiempo como elemento platónico, que en

el eterno proceso del nacimiento y la muerte permanece idéntico a sí mismo, triunfa de nuevo sobre el tiempo.

Los medios lenguaje, trabajo y reconocimiento recíproco que antaño habían documentado el giro antimentalista, o desaparecen completamente en el sistema desarrollado u ocupan un lugar irrelevante. El *lenguaje* resulta asimilado al modelo expresivista de cuerpo, que exterioriza los movimientos del alma[48]. Pues el cuerpo, como medio de expresión en que se manifiesta una interioridad, se acomoda a la representación mentalista de una subjetividad que se extraña a sí misma,

antes de volver a reconocerse en las exteriorizaciones en las que se ha extrañado. El *trabajo* y la *herramienta* desaparecen completamente de una *Fenomenología del espíritu* que se ha reducido hasta convertirse en una subsección del capítulo sobre el espíritu subjetivo[49]. Ahora sirven nada más que para la explicación de la actividad con respecto a fines como una categoría lógica[50]. Es cierto que *la lucha por el reconocimiento* encuentra en ^*Enciclopedia* el lugar que le corresponde. Pero la estructura intersubjetiva del reconocimiento recíproco ya no es relevante para un concepto mentalista de sí mismo y de

autorreflexión, porque Hegel en la *Lógica* desarrolla el concepto según el modelo del yo o de la pura autoconciencia[51]. La intersubjetividad, sin dejar rastro de sí misma en la exposición de la idea absoluta, es eliminada de la subjetividad.

(2) Existe una sencilla explicación para esta sustitución. Un sistema de conceptos postmentalista, en el que la «objetividad» del espíritu fuera concebida intersubjetivamente y asumiera el papel, estratégico desde el punto de vista de la teoría, de la «subjetividad», no podría dar respuesta a las pretensiones que desde el principio

Hegel tenía en proyecto con su «filosofía de la reconciliación»[52]. Hegel confió siempre a la filosofía la tarea de reconciliar al hombre moderno tanto con el interior cosificado como con la sojuzgada naturaleza exterior y superar el extrañamiento del individuo de la sociedad. Hegel quiso, de una forma (de acuerdo con sus supuestos) realista, restituir a la escindida eticidad de la modernidad la unidad y la espontaneidad de una vida que fluye sin trabas ni daños y ello sin prejuicio de los irrenunciables logros de la libertad subjetiva. Charles Taylor atribuye acertadamente a Hegel esta intención[53]. Esta explicación convencional no

intranquilizará a nadie que se sienta satisfecho con la constelación que representa el pensamiento postmetafísico. El interés por la especulación conserva incluso después de la metafísica su propia dignidad. Más inquietante sería el que Hegel hubiera descubierto en el mismo planteamiento intersubjetivo alguna dificultad. ¿Hubo quizás una razón interna que al final le llevó a apartarse de nuevo del camino intersubjetivista que había tomado en Jena? Una retrospectiva consideración crítica de la Revolución francesa proporcionó siempre importantes razones al deseo de evitar determinadas

consecuencias de la detranscendentalización.

Dejando aparte otras motivaciones, el escepticismo frente a las modernas formas de una «praxis revolucionaria» (Marx) puede explicar por qué Hegel no reduce solamente la subjetividad de los individuos socializados al movimiento reflexivo de unas formas de autoconciencia intersubjetivamente configuradas, sino a las formas más sólidas de un espíritu objetivo cuya sustancia racional sólo se puede juzgar desde la atalaya del espíritu absoluto (*a*). Pero si a esta poco convincente solución del problema le subyace un diagnóstico que merece seguir siendo

tomado en serio, deberemos, por lo menos, plantearnos de otra forma la pregunta que ha motivado la subordinación del espíritu objetivo al espíritu absoluto. Se trata de la cuestión, que hasta hoy no ha dejado en paz al hegelianismo de derechas, de si en el marco de una cultura que se fundamenta a sí misma los sujetos no se encuentran estructuralmente rebasados (*überfordert*) en sus capacidades (*b*).

(*a*) Hegel está convencido de que la cultura de la Ilustración alcanzó con la teoría de Kant el más alto grado de conciencia moral. Aunque para Hegel el concepto de autonomía continúa siendo

el criterio insustituible de libertad subjetiva, siempre consideró también que la «visión moral del mundo» era una fuente de desestabilización de las relaciones éticas[54]. En los parágrafos correspondientes de la *Filosofía del Derecho* (§ 105-156) Hegel muestra que una ética universalista del deber que se dejara guiar exclusivamente por el punto de vista moral de la generalizabilidad de las máximas estaría, en cierto modo, flotando en el aire. Es cierto que Hegel no se esfuerza por alcanzar una interpretación justa de Kant, ni incluso por una lectura intersubjetiva del principio de generalización que había sugerido incluso tras la

detranscendentalización del yo nouménico[55]. Pero tres objeciones contra la exigencia de abstracción del formalismo ético son dignas de ser tenidas en cuenta. *En primer lugar*, éste hace abstracción de los motivos o inclinaciones reales de las personas que actúan moralmente. Los preceptos morales no se encuentran sin más en consonancia con las preferencias dadas o con las disposiciones a largo plazo de necesidades y las orientaciones de valor que los individuos han forjado en el curso de su socialización. *En segundo lugar,* Kant tiene poco en cuenta el problema de la previsión de las consecuencias de las acciones

complejas, que en determinadas circunstancias pueden ser atribuidas a los actores. A veces, en situaciones que escapan a nuestro control y comprensión, las buenas intenciones tienen malas consecuencias. *En tercer lugar*, hace falta una solución para el problema de la aplicación de las normas generales a los casos concretos, sobre todo en aquellos casos en que normas que a primera vista parecen ser igualmente adecuadas entran en conflicto entre sí[56].

Los argumentos de Hegel parecen dar a entender que la moral abstracta exige de los individuos un gran esfuerzo tanto cognitivo como motivacional. Esto

hace necesario que las instituciones descarguen (*Entlastung*) al individuo de este esfuerzo. Lo que el espíritu subjetivo no puede proporcionar, debe compensarlo el espíritu objetivo. A la eticidad que ha llegado a ser objetiva Hegel le atribuye «una existencia por encima de la opinión subjetiva y del capricho»[57]. Hegel reconoce en las grandes instituciones sociales la existencia de una razón que va más allá del horizonte limitado del espíritu subjetivo. Las instituciones coordinan ideas con intereses y funciones. Sintonizan las *ideas* justificadoras de los poderes éticos tanto con las *constelaciones de intereses* de los

miembros como con los *imperativos funcionales* de una sociedad funcionalmente diferenciada. Con la promulgación y la imposición de obligaciones concretas las instituciones descargan la buena voluntad y la inteligencia de unos individuos rebasados en sus capacidades. Por su parte, los particulares no tienen que aceptar nada que no consideren justificado. El Estado moderno tiene «la enorme fuerza y profundidad de dejar que el principio de la subjetividad se consume hasta llegar al extremo independiente de la particularidad personal, para al mismo tiempo retrotraerlo a su unidad sustancial»[58].

Por eso, Hegel subordina el espíritu subjetivo a la eticidad objetiva con la sola reserva de que las instituciones —en consonancia con la realización de iguales libertades para todos— adopten una forma racional.

Hegel favorece un fuerte institucionalismo bajo la condición de que el Estado, en mayor o menor medida, se corresponda a su concepto desarrollado filosóficamente. Pero como contemporáneo de la Revolución francesa conoce el problema que resulta de esta reserva. ¿Cómo se fija una praxis, que todavía no puede llevarse a cabo siguiendo los apacibles derroteros de un Estado constitucional *existente*,

sino que debe llevar a cabo la tarea de crear instituciones racionales? En una situación en la que faltan las instituciones liberales de una comunidad republicana se deben establecer, en primer lugar, prácticas y procedimientos que sean inclusivos y efectivos para la justificación, positivización y aplicación de las leyes. Pero de esta forma, según Hegel, tanto los sujetos políticos individuales como colectivos se ven sobrepasados en sus capacidades, y ello es debido precisamente a las razones que se derivan de la crítica a la teoría moral de Kant.

Pues sin el respaldo de instituciones racionales, espíritus como Robespierre

o Fries, los representantes de una revolución o un movimiento nacional, recaen en el estadio de la moral abstracta. Y de esta forma se enredan en las aporías de una prudente toma de partido en el *establecimiento* de relaciones, sólo bajo las cuales se podría exigir un comportamiento moral a cualquiera. Por mor de ese elevado fin moral creen que tienen derecho a la acción estratégica y, si es necesario, se creen también autorizados a vulnerar preceptos morales. El punto de verdad de este argumento es que esta clase de política amenaza con convertirse en represión, en vulneración de intereses ajenos, pues mediante la anticipación

subjetiva de un pretendido bien se cree exonerada del acuerdo intersubjetivo necesario (bajo determinadas circunstancias inalcanzable) que es el único garante de igual libertad para todos. Con sus consideraciones sobre «la virtud y el curso del mundo» Hegel anticipa los debates sobre lo que posteriormente se denominará «ética revolucionaria». Los regímenes totalitarios del siglo XX han confirmado de forma trágica que una praxis ambiciosa que tenga como meta la moral en general puede acabar en un terrorismo de la virtud. Este es por lo tanto el problema de Hegel. Si ya en las acciones morales más simples las

personas precisan de descarga, tanto más necesaria será para una acción moral autorreferencial convertida en política. El problema del rebasamiento de las capacidades de las personas que se determinan a sí mismas se agudiza hasta convertirse en el problema del autorrebasamiento de las capacidades de una cultura que, por medio de una revolución del Estado y la sociedad, quiere crear nuevos fundamentos éticos. Hegel opone a esto la certeza de que la historia está *totalmente* sujeta a la razón. Los ciudadanos políticamente activos sólo mediante una razón que se realiza históricamente *por encima de sus cabezas* pueden ser descargados del

peso de tener que crear ellos mismos las instituciones del Estado constitucional que les descarguen moralmente. Sin embargo, esto requiere la construcción de una transición desde el espíritu objetivo al saber absoluto. Esta construcción se sustenta en la confianza histórico-filosófica de que la realidad ética del mundo moderno es capaz, incluso sin nuestra intervención, de llegar a ser racional. El desacoplamiento del espíritu absoluto del espíritu objetivo desliga simultáneamente la teoría de la praxis. De esta forma el juicio de si, y en qué medida, las instituciones existentes son racionales queda reservado a la

especulación filosófica, que, como debe ser, siempre llega demasiado tarde para instruir al mundo.

(*b*) Pero bajo las condiciones de un pensamiento postmetafísico ya no podemos apoyar nuestro juicio en este tipo de autoridad. No obstante, nuestros actuales hegelianos parecen tener razón, si se consideran a sí mismos como los dichosos herederos de un proceso histórico, que ha impuesto casi mundialmente las instituciones liberales y los procedimientos de los regímenes democráticos. En cualquier caso la mayoría de los ciudadanos del mundo occidental han podido constatar que, al

menos en esas regiones históricamente favorecidas, se ha formado una realidad constitucional que hace a las generaciones actuales beneficiarías inequívocas de las instituciones y procedimientos *existentes*. Los ciudadanos de estos regímenes democráticos se sienten ya liberados de las aventuras moralmente ambiguas del vanguardismo revolucionario porque, mientras tanto, las sociedades se han convertido en demasiado complejas para poder ser «revolucionadas». Por otra parte, el problema de Hegel se ha desactivado debido a que las instituciones procedimentalizadas del Estado constitucional han establecido de

forma duradera, con la ayuda de la praxis de la autodeterminación democrática, el *proceso de realización* de los derechos civiles, algo que, según el propio Hegel, de ningún modo podía darse[59].

El Estado constitucional que ha devenido reflexivo institucionaliza la constitución como un *proyecto*. El Estado internaliza a través del medio que es el derecho la tensión entre la conciencia subjetiva de los ciudadanos y el espíritu objetivo de las instituciones, tensión que Hegel creyó resuelta mediante la subordinación de ambos bajo el espíritu absoluto. La praxis democrática de la autodeterminación no

resuelve en general esta tensión, sino que solamente la transforma en una dinámica de comunicación pública constitucionalmente organizada. Hegel se vio obligado a echar la culpa de las diferencias observadas entre el «concepto» y la «realidad existente» del Estado —como «obstáculo de algo abstracto, que no se ha liberado para ser traído a concepto»[60]— a la limitada subjetividad de un individuo rebasado en sus capacidades. Las mismas disonancias se dan hoy en la opinión pública política como fuerza motriz de la institucionalizada diferencia de opiniones o como estímulo de los movimientos sociales. En la medida en

que una sociedad llegue a ser capaz de actuar políticamente y pueda influir sobre sí misma, una constitución democrática *faculta* a los ciudadanos a una progresiva institucionalización de derechos civiles iguales para todos. Es cierto que los procedimientos del Estado constitucional democrático, incluso cuando han sido institucionalizados en un medio realmente propicio, justifican, en el mejor de los casos, buenas perspectivas de éxito, pero no son en sí mismos una garantía. En cualquier caso ofrecen una respuesta postmetafísica a la pregunta de Hegel acerca del rebasamiento estructural de las capacidades del sujeto

moderno. Hacen posible el reformismo radical de una autotransformación de la sociedad; una autotransformación que se espera normativamente a partir de la constitución existente.

Por supuesto que debe cumplirse plenamente la condición de capacidad de acción política. Y esto hace que surjan también dudas acerca de esta respuesta. Quizás bajo las condiciones de privilegio económico y social y en las condiciones sociales de la posguerra, los ciudadanos de las sociedades de la OCDE han tenido y utilizado realmente la posibilidad, *en consonada* con los principios de los órdenes constitucionales *existentes* en

sus países, de poder comprometerse con el proyecto de una realización efectiva de la igualdad de derechos que representa el estado social. El problema de Hegel retorna de una nueva forma, si consideramos aquellas sociedades en las que el inmaculado contenido del texto constitucional no es más que la fachada simbólica de un orden jurídico que se ha impuesto sólo de una forma altamente selectiva[61]. La realidad social desmiente en estos países la validez de normas, para cuya realización faltan verdaderas condiciones y la voluntad política. Una tendencia parecida a la «brasileñización» podría darse incluso en las asentadas

democracias de Occidente. También en ellas podría socavarse la sustancia normativa de los órdenes constitucionales, si no se logra establecer un nuevo equilibrio entre los mercados globales y una política que fuera más allá de las fronteras del Estado nacional y al mismo tiempo conservara su legitimación democrática[62].

La descuidada expresión «establecer» recuerda el problema de Hegel de lo que puede ser racionalmente exigido *(Zumutbarkeit)*, que hoy se plantea de nuevo bajo la forma de un rebasamiento estructural de las capacidades del Estado nacional

constituido democráticamente[63]. Sólo cabe esperar una solución en el marco de una constelación en la que los principios institucionalizados del universalismo igualitario logren el empuje necesario para que, en una situación históricamente favorable, puedan entrar en relación con la fuerza motivadora de los movimientos sociales y la inteligencia de los sistemas capaces de aprendizaje. *Después* de Hegel la razón de los filósofos, convertida ya en una razón falible, tampoco conoce una respuesta mejor. La rosa en la cruz del presente se ha marchitado, pero todavía no ha muerto.

III

LA VERDAD EN EL DISCURSO Y EN EL MUNDO DE LA VIDA

5

VERDAD Y JUSTIFICACIÓN. EL GIRO PRAGMÁTICO DE RORTY

En *Trotsky y las orquídeas silvestres* Rorty lanza una mirada romántica a su evolución filosófica. En forma de un «relato de iniciación» presenta su proceso de formación como la disolución gradual del sueño del adolescente que aspiraba a fundir en una sola imagen la extraordinaria belleza de las orquídeas silvestres con la

liberación de la sociedad atormentada de su dolor profano —«to hold reality and justice in a single vision» (Yeats)—. El trasfondo existencial del neopragmatismo de Rorty está constituido por la rebelión frente a las falsas promesas de una filosofía que, con lo teórico, pretende poder dar satisfacción a necesidades tanto estéticas como morales. En su momento, la metafísica buscaba iniciarnos en el ejercicio de una purificadera contemplación de lo bueno y de lo bello. Pero el joven Rorty, que se entusiasmó con Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino, pasa por la dolorosa experiencia de que aquel contacto a la

vez *extasiante* y *reconciliador* con la realidad de lo extraordinario que prometía la teoría, en el mejor de los casos sólo puede alcanzarse mediante las formas más sólidas de oración, pero no por vía filosófica. Rorty recuerda a continuación a aquel Dewey denostado por McKeon, Leo Strauss y Mortimer Adler y que en el Chicago de finales de los años cuarenta todavía no había sido totalmente olvidado. La convicción de que más allá de la realidad de lo cotidiano no se escondía otra realidad superior ni se ocultaba ningún «ente en sí» que tuviera que descubrirse por arrebato extático y de que la praxis no deja espacio para ninguna visión

salvífica, cura al desilusionado de la enfermedad platónica —sin que, por lo demás, consiga extinguir totalmente aquel recuerdo de la visión exótica y el aroma turbador de las orquídeas silvestres en las montañas de su infancia, al noroeste de Nueva Jersey.

Más o menos de esta forma nos cuenta hoy Rorty los motivos vitales que le llevaron a su idea —que desarrolla en *Contingencia, ironía y solidaridad*— del doble reinado de Dewey y Heidegger.

Curiosamente esta autopresentación no contiene ninguna referencia al extraordinario papel de Wittgenstein, el tercero del grupo. La exposición de sus

experiencias de formación filosófica se trunca precisamente con aquellas lecturas de Hegel, cuando llega a su fin el periodo de estudio en Yale e inicia la labor de filósofo profesional. El estudio y la práctica de la filosofía analítica con Winfried Sellars, su auténtico maestro, la fundamental convicción fisicalista, la triunfante carrera del joven analítico, ni tan sólo se mencionan. Pero sólo la ambivalencia frente a *esta* tradición, la única en cuyo lenguaje Rorty aprendió a argumentar y en la que ha desarrollado hasta hoy sus provocativas teorías, puede explicar por qué no atribuye ninguna significación —en términos de crítica cultural— a su giro antiplatónico.

Antes de concentrarme en los fundamentos de la concepción neopragmatista, consideraré brevemente la causa de este modo de filosofar que querría suprimirse a sí mismo en cuanto tal (I). A partir de la radicalización pragmática del giro lingüístico, Rorty llega a una comprensión antirrealista del conocimiento (II). Para examinar si radicaliza el giro lingüístico de forma correcta compararé después la problemática contextualista con la duda epistemológica del escéptico moderno (III) y recordaré un problema que siempre estuvo ligado con las concepciones de la verdad como coherencia: cómo hay que distinguir la

verdad de la aceptabilidad racional (IV). Ante este problema las opiniones se dividen. Mientras que Rorty asimila verdad y justificación al precio de sacrificar la intuición realista cotidiana, otros intentan dar cuenta de esta intuición también dentro del paradigma lingüístico, ya sea con la ayuda de una deflación de la problemática de la verdad o mediante una idealización del proceso de justificación mismo. Por un lado, contra un deflacionismo que se apoya en el concepto semántico de verdad, hago valer una posición pragmática (V); por otro lado, desde esta óptica, critico un tipo de epistemologización del concepto de

verdad que en su día yo mismo defendí (VI). Por esta vía desarrollo una alternativa frente a aquella liquidación de las pretensiones de verdad incondicionales (VII) que ha llevado a Rorty, finalmente, a una naturalización de la razón lingüistizada muy problemática o, cuando menos, cargada de dudosas consecuencias (VIII).

I. ANTIPLATÓNICO POR IMPULSO PLATÓNICO

Richard Rorty es uno de los más eminentes filósofos analíticos y siempre

argumenta de manera informada y precisa. Sin embargo, el esbozo de una filosofía que tendría que acabar con todas las filosofías surge más de la melancolía de un metafísico desengañado, estimulado por el aguijón nominalista, que no de la autocrítica de un analítico ilustrado que desearía culminar el giro lingüístico de forma pragmatista. En el año 1967, cuando la filosofía analítica (en sus dos versiones) había conseguido una validez mundial parecida a la que en su día tuvo el neokantismo en tiempos de la primera Guerra Mundial, Rorty publicó, con el prometedor y lacónico título *de El giro lingüístico*, una recopilación de

artículos de varios autores que, vista retrospectivamente, marcó una cesura en la historia del pensamiento analítico. Los textos allí recogidos tenían que satisfacer un doble objetivo: en tanto que hacían balance definitivo de un triunfante desarrollo, debían señalar al mismo tiempo su final. En cualquier caso, la distancia metafilosófica desde la que el editor comentaba los textos dejaba entrever, aun en gesto laudatorio, el mensaje hegeliano de que toda forma del espíritu que llega a la madurez está condenada, dialécticamente, al ocaso. Rorty dio la señal de salida de un discurso que, entretanto, se ha dotado del nombre de «postanalítico». En la

introducción especula sobre un «futuro» de la filosofía analítica que la devuelve a formas del pasado. Frente a una ortodoxia todavía incólume Rorty señala tres planteamientos que contradicen al unísono el supuesto de fondo de «que hay verdades filosóficas por descubrir que pueden fundamentarse con argumentos». Y vincula estos planteamientos antiplatónicos a los nombres de Heidegger, Wittgenstein y Waismann (cuyo programa todavía describía Rorty, en aquel momento, de modo parecido a como hará más tarde con el pragmatismo de Dewey).

La contemplación distanciada de la filosofía analítica no disimula en forma

alguna el gran respeto de un iniciado que se separa aquí de su *propia* tradición:

> En los últimos treinta años, la filosofía del lenguaje ha conseguido poner a la defensiva a toda la tradición filosófica, desde Parménides a Bradley y Whitehead, pasando por Descartes y Hume. Lo ha hecho mediante un examen meticuloso de las formas en las que los filósofos tradicionales han utilizado el lenguaje al formular sus problemas. Este logro es suficiente para situar este período junto a las grandes épocas de la historia de la filosofía[1].

Sólo la fuerza irresistible de los argumentos analíticos explica el *verdadero* pesar de Rorty; es esta fuerza

la que hace de la despedida de las promesas de la metafísica algo tan irrevocable que, incluso *después* de la filosofía analítica, no puede haber ninguna alternativa que conduzca a un pensamiento postmetafísico. Sin embargo, Rorty sigue a la búsqueda de un modo de pensar que, como dice Adorno al final de su *Dialéctica negativa*, siga siendo «solidario con la metafísica en el momento de su desmoronamiento»[2]. La ironía forzada que propaga hoy Rorty rezuma melancolía:

> El intelectual post-filosófico de Rorty es irónico porque se da cuenta de que la

> verdad no es todo aquello que él habría querido que fuera. La ironía depende esencialmente de una especie de *nostalgic de la verité*[3]

Tampoco la división del trabajo romántica entre ironía y seriedad, entre Heidegger y Dewey, puede mitigar aquella aflicción. Dado que la metafísica sólo domina el lenguaje del conocimiento, la estetización de su pretensión de verdad acaba anestesiando la tradición en forma de bien cultural. La realidad de las ideas, con las que nos prometía entrar en contacto la teoría platónica, no es lo mismo que la extraordinaria seducción de la experiencia estética. Lo que una vez

había querido ser «verdadero» en sentido enfático no puede conservarse bajo el modo de lo «sublime». Al perder la perentoriedad de sus juicios, la metafísica pierde también su contenido[4].

Cuando uno se encuentra ante este dilema resulta comprensible el movimiento que finalmente hace Rorty para devolver a la filosofía, todavía hoy, algo de aquella «teoría», de aquella inimitable combinación de orquídeas silvestres y Trotsky: imitar al menos el gesto de una aprehensión *estimulante* y al mismo tiempo *preñada de consecuencias prácticas*. Pero la necesidad metafísica de liberar la

filosofía de la esterilidad de un pensamiento postmetafísico en pequeño formato sólo puede ser satisfecha ya por canales postmetafísicos. La despedida de la filosofía analítica no puede conducir de nuevo a la devaluada metafísica. Por ello lo único que queda es el poner en escena la despedida de la filosofía en general. Sólo si el mismo acto de la despedida desencadenara un auténtico *shock* y tuviera repercusión en la vida, podría corresponderle a la filosofía, «en el momento de su desmoronamiento», una significación que no fuera meramente académica. Pero una disolución de la filosofía analítica que se ha producido por medios

analíticos ¿cómo podría adquirir la importancia necesaria para que este pensamiento pudiera resplandecer por última vez con todo el brillo de su gran tradición? Rorty quiere —así entiendo su impulso por la gran filosofía refractado naturalistamente— responder a esta pregunta.

Rorty muestra, ante todo, que la filosofía analítica comparte una premisa esencial con la tradición que ella misma ha contribuido a devaluar. Se trata de aquella convicción de «que todavía existen verdades filosóficas por descubrir». Gracias a una idea muy alemana que toma prestada de Heidegger, Rorty atribuye a este *proton*

pseudos de la metafísica occidental una carga dramática. Según esta tesis, los logros profanos de Occidente han acontecido en cada caso en el ámbito de una comprensión epocal, precisamente aquella «comprensión del ser» administrada por la metafísica. Sin embargo, *después* de la filosofía analítica, Rorty ya no puede estilizar un pensamiento post-metafísico en forma de sacra «rememoración del ser», como hiciera Heidegger, sino que concibe la deconstrucción de la historia de la metafísica en el sentido de Wittgenstein, como un diagnóstico deflacionante. El antiplatonismo extrae una significación eminentemente práctica para la vida

sólo de la gravedad de la enfermedad que debe curar. El desenmascaramiento del platonismo apunta, más allá de la filosofía escolar, hacia una cultura enajenada platónicamente de sí misma. Si finalmente el acto de la despedida no tiene que agotarse en simple negación, Rorty debe abrir la perspectiva para una nueva autocomprensión que pueda situarse en el lugar de las antiguas, ahora deflacionadas. Para ello reinterpreta el hegelianismo de Dewey de forma que permita abrir los ojos a una praxis cotidiana que no esté ya desfigurada por prejuicios platónicos. Como Hegel, también los «últimos»

filósofos vuelven a pensar su tiempo en conceptos.

Naturalmente, Rorty sabe que tales reflexiones metafilosóficas no pueden cambiar por sí solas la autocomprensión de la filosofía[5]. No puede apartarse de la filosofía sin hacer valer sus ideas en ella. Y si Rorty no fuera el filósofo que es —escrupuloso y sensible, productivo y estimulante— se limitaría a jugar el papel retórico del reeducador. Pero incluso el diagnóstico de una falsa autocomprensión continúa siendo una tarea teórica. Rorty debe aportar argumentos para convencer a sus colegas de que la distinción «platónica» entre «convencer» y «persuadir» carece

de sentido. Debe *mostrar* que incluso la filosofía analítica se halla presa en el círculo maldito de la metafísica que ella misma combate.

II. EL GIRO PRAGMÁTICO

Con su importante investigación *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979) Rorty persigue varios objetivos: en tanto que emprende la deconstrucción de la filosofía de la conciencia quiere completar un giro lingüístico que había quedado inacabado, de forma que quede patente la errónea comprensión

platónica que de sí misma tiene nuestra cultura. Mis dudas se refieren al segundo paso. El giro pragmático que, con razón, Rorty reclama frente a los planteamientos semánticos ¿hace realmente necesaria una comprensión antirrealista del conocimiento?

(1) El marco conceptual básico de la filosofía del sujeto ha sido sometido a una crítica implacable por parte de Peirce, Wittgenstein y Heidegger. Rorty utiliza argumentos contemporáneos (entre otros, de Sellars, Quine y Davidson) para poner en evidencia —con propósitos de crítica de la razón— los supuestos mentalistas de fondo de la

teoría del conocimiento. Las ideas de «autoconciencia» y «subjetividad» implican que el sujeto cognoscente, cuando no se orienta directamente a los objetos sino que se dirige de un modo reflexivo a sus propias representaciones de éstos, puede abrir una esfera privilegiada de vivencias inmediatamente accesibles y absolutamente ciertas. La separación entre lo interno y lo externo —es decir, un dualismo de mente y cuerpo que apela al acceso privilegiado de la primera persona a sus propias vivencias — es constitutiva para la teoría clásica del conocimiento. La autoridad epistémica de la primera persona se

nutre de las fuentes de tres supuestos que conforman todo un paradigma:

—que conocemos nuestros estados mentales mejor que todo lo demás;

—que el conocer se produce esencialmente bajo el modo de la representación de objetos, y

—que la verdad de los juicios se apoya en evidencias que garantizan la certeza.

El análisis de la forma lingüística de nuestras vivencias y pensamientos descubre en cada uno de estos supuestos su mito correspondiente —el mito de lo dado, el mito del pensamiento representacionista y el mito de la verdad como certeza—. Se muestra que no es

posible pasar por detrás de la expresión lingüística como medio de exposición y comunicación del saber. No hay experiencias sin interpretar que sean accesibles sólo privadamente y que se sustraigan al enjuiciamiento público o a la corrección. El conocimiento de objetos no es modelo suficiente para el saber de estados de cosas articulados proposicionalmente. Y la verdad es una propiedad que los enunciados criticables no pueden perder; dicha propiedad sólo puede justificarse mediante razones, y no puede acreditarse mediante la génesis de las representaciones.

Pero Rorty liga esta crítica del mentalismo al objetivo más profundo de radicalizar el giro lingüístico. Quiere mostrar aquello «en lo que se convierte la filosofía del lenguaje cuando uno se abstiene, de una vez por todas, de imitar con ella a Kant y Hume»[6]. Mientras la relación sujeto-objeto es proyectada simplemente a la relación oración-hecho, las respuestas semánticas permanecen prisioneras de las problemáticas mentalistas. En la medida en que la exposición (*Darstellung*) de estados de cosas, así como la representación *(Vorstellung)* de objetos —ambas cosas se denominan en inglés *representation*— sigue concibiéndose

como una relación bivalente, el giro lingüístico deja intacto el «espejo de la naturaleza» como metáfora del conocimiento del mundo.

Rorty quiere *agotar* el espacio conceptual abierto por la filosofía del lenguaje. Sustituye, con Peirce, la relación bivalente entre sujeto representador y objeto representado por la relación trivalente de la expresión simbólica que establece un estado de cosas para una comunidad de interpretación. El mundo objetivo deja de ser algo a representar, es sólo el punto de referencia común de un proceso de entendimiento entre miembros de una comunidad de

comunicación que se entienden unos con otros sobre algo. Los hechos comunicados no pueden separarse del proceso de comunicación, del mismo modo que la *presuposición* de un mundo objetivo no puede separarse del horizonte interpretativo intersubjetivamente compartido en el que ya siempre se mueven los participantes en la comunicación. El conocimiento no se produce ya en la correspondencia de las oraciones con los hechos. Por eso, sólo el giro lingüístico llevado consecuentemente hasta el final puede superar, junto con el mentalismo, el modelo epistemológico del espejo de la naturaleza.

(2) Lo que me interesa es la cuestión de si Rorty emprende de forma correcta la plausible ampliación pragmática del giro lingüístico. Si dejamos de remitir las cuestiones epistemológicas sólo al lenguaje como forma gramatical de exposición y las remitimos, en cambio, al uso comunicativo del lenguaje, se abre la dimensión más amplia de la red de interacciones y tradiciones comunes, es decir, el espacio público de un mundo de la vida intersubjetivamente compartido por aquellos que utilizan un mismo lenguaje. La perspectiva ampliada hace visible la conexión interna entre los rendimientos cognitivos

y los procesos de cooperación y entendimiento de los individuos socializados: «Pongamos la comunicación, el diálogo entre personas, en el lugar de la confrontación, del estar frente a frente de personas y estados de cosas, y podremos prescindir así del espejo de la naturaleza»[7]. El modelo epistemológico «de la comunicación» permite comprender que no tenemos ningún acceso inmediato a entidades en el mundo que sea independiente de nuestras prácticas de entendimiento y del contexto lingüísticamente constituido de nuestro mundo de la vida:

> Elementos de lo que llamamos «lenguaje» o «mente» penetran tan profundamente en lo que llamamos «realidad» que el auténtico proyecto de representarnos a nosotros mismos como «cartógrafos» de algo «independiente del lenguaje» está desde el principio fatalmente condenado al fracaso.

Esta es una formulación de Hilary Putnam que Rorty acepta[8]. Sin embargo Rorty tiene en mente algo distinto al «realismo interno», que destaca que las condiciones de objetividad del conocimiento sólo pueden analizarse *en relación* con las condiciones de intersubjetividad de un entendimiento sobre lo dicho. Según la concepción de

Rorty el «estar en contacto con la realidad» debe traducirse *en términos* del «estar en contacto con una comunidad humana», de tal manera que desaparece totalmente aquella intuición realista a la que el mentalismo quería hacer justicia con el espejo de la naturaleza o con la correspondencia entre representación y lo representado. Para Rorty todo tipo de representación de algo en el mundo objetivo es una ilusión peligrosa. Ahora bien, es totalmente acertado que con el giro pragmático la autoridad epistémica de la primera persona del singular que inspecciona su interior, se traslada a la primera persona del plural, a saber, al

«nosotros» de una comunidad de comunicación ante la cual cada uno justifica sus propias ideas. Pero es la interpretación empirista de esta nueva autoridad lo que conduce a Rorty a equiparar el «saber» con aquello que es aceptado en cada caso como «racional» según los criterios de nuestra comunidad.

De la misma forma que Hume y Locke habían referido sus reflexiones mentalistas a la conciencia de personas empíricas, Kant las había remitido a la conciencia de personas «en general». También las reflexiones lingüísticas pueden remitirse a comunidades de comunicación «en general». Pero Rorty,

el nominalista, se halla en la tradición empirista y relaciona la autoridad epistémica con la praxis social habitual de «cada una de nuestras» comunidades. Considera un sinsentido «ver en nuestras prácticas sociales de justificación algo más que simplemente tales prácticas»[9]. El mismo Rorty establece el nexo entre, por un lado, la interpretación contextualista del giro pragmático y la comprensión antirrealista del conocimiento y, por otro, el rechazo de una estrategia kantiana de análisis[10]:

> Si se considera el conocimiento, no como el empeño en representar la naturaleza, sino como dependiente de la práctica lingüística y del entorno social, es de

> esperar que abandonemos la idea de una meta-práctica que aporte una crítica de todas las formas posibles de práctica social[11].

Un intento pragmático-formal de este tipo sería para Rorty una recaída en el fundamentalismo. En el siglo XVII los conceptos básicos de subjetividad y autoconciencia propios de una filosofía que, en aquel momento, tenía que encontrar un nuevo puesto *junto a* la nueva física, habían asegurado, con lo mental, un nuevo ámbito objetual y, con la introspección, un método propio. Además, la filosofía podía entenderse a sí misma como disciplina fundamental que controla y justifica los cimientos de

todas las demás ciencias. Y Rorty piensa que idéntica autocomprensión fundamentalista se apodera de la filosofía del lenguaje cuando ésta retrocede ante una comprensión contextualista del conocimiento y la justificación. De esta sospecha se hacen acreedores los planteamientos universalistas de la filosofía del lenguaje como el que Rorty descubre, por ejemplo, en Dummett.

III. CONTEXTUALISMO Y ESCEPTICISMO COMO PROBLEMAS ESPECÍFICOS DE UN PARADIGMA

Cuando Rorty contempla el contextualismo como consecuencia necesaria de la culminación del giro lingüístico, en cierto sentido tiene razón: el contextualismo designa un problema que sólo puede aparecer cuando contamos con una razón encarnada en la práctica lingüística. Pero se equivoca cuando, al mismo tiempo, entiende el contextualismo como la solución a este problema. Esta concepción tiene sus raíces, si estoy en lo cierto, en una problemática comprensión de los paradigmas filosóficos.

Rorty considera también (al igual que Apel o Tugendhat) la historia de la filosofía como una sucesión de tres

paradigmas. Habla de la metafísica, de la teoría del conocimiento y de la filosofía del lenguaje[12]. Sin embargo, la filosofía del lenguaje sólo se ha desprendido a medias del mentalismo; Rorty cree que el giro lingüístico sólo puede proseguirse consecuentemente en forma de una crítica de la razón que conduce fuera de la filosofía en cuanto tal. En definitiva, el subtítulo de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* reza así: *Una crítica de la filosofía*. No sólo los problemas, sino también el tipo de planteamientos cambia con el *salto* de un paradigma al próximo:

Es cierto que el esquema según el cual la filosofía antigua y medieval se interesaba por las cosas, la filosofía del siglo XVII por las ideas y la ilustrada escena contemporánea por las palabras, tiene una plausibilidad notable. Pero no deberíamos creer que esta sucesión ofrece tres concepciones contrapuestas sobre lo primario o el fundamento. No se trata de que Aristóteles creyera poder explicar mejor las ideas y las palabras con el esquema conceptual de las cosas, y que Descartes y Russell cambiaran la dirección de la explicación. Sería más correcto decir que Aristóteles ni disponía de una teoría del conocimiento ni vio ninguna necesidad de ello, y que Descartes y Locke no poseían ninguna teoría del significado. Las observaciones de Aristóteles no se nos ofrecen ni como buenas ni como malas

> respuestas a las preguntas de Locke, de la misma forma que las observaciones de Locke sobre el lenguaje no dan respuesta alguna a las preguntas de Frege[13].

Esta *discontinuidad* significa que las cuestiones filosóficas no se solventan mediante respuestas correctas; más bien se dejan de lado una vez han perdido su valor. Esto vale también para la cuestión sobre la objetividad del conocimiento.

Según la concepción mentalista, la objetividad queda asegurada cuando el sujeto representador se refiere de manera correcta a su objeto. Controla la subjetividad de sus representaciones sobre la base del mundo objetivo: «El

concepto “subjetivo” [es] lo contrario de “corresponde con lo que hay afuera” y, por tanto, significa tanto como “es meramente el producto de aquello que ocurre aquí dentro”»[14]. Según la concepción lingüística, la subjetividad de las creencias ya no se controla de manera inmediata confrontándolas con el mundo, sino mediante una coincidencia pública, alcanzada en la comunidad de comunicación: «Una reflexión “subjetiva” es aquella que tendría que […] ser dejada de lado por los otros participantes racionales en el diálogo»[15]. Con ello, la intersubjetividad del entendimiento sustituye la objetividad de la

experiencia. La relación lenguaje-mundo se convierte en dependiente de la comunicación entre hablante y oyente. La referencia vertical al mundo de las representaciones *de* algo, o de los enunciados *sobre* algo, se flexiona por decirlo así hasta la referencia horizontal del «con otros» propia de los participantes en la comunicación. La intersubjetividad del mundo de la vida que los sujetos habitan conjuntamente *desplaza* la objetividad de un mundo frente al que se halla un sujeto solitario: «Para los pragmatistas el deseo de objetividad no es el deseo de huir de las limitaciones de la propia comunidad, sino simplemente el deseo de

coincidencia intersubjetiva lo más amplia posible»[16]. Rorty quiere decir: el cambio de paradigma transforma la perspectiva de tal forma que las cuestiones epistemológicas como tales están *passé*.

La comprensión contextualista del giro lingüístico del que surge este antirrealismo se remite a una concepción del ascenso y el ocaso de los paradigmas que excluye tanto la continuidad de los temas como los procesos de aprendizaje que traspasen los límites de los paradigmas. Efectivamente, los conceptos bajo los cuales acometemos una comparación entre paradigmas reflejan la situación

hermenéutica de partida y, con ello, el propio paradigma. Que Rorty elija para ello el marco de referencia de la objetividad, la subjetividad y la intersubjetividad es algo que resulta de la perspectiva conceptual de fondo a partir de la cual hemos descrito el giro lingüístico del mentalismo. Por otra parte, esta descripción no concuerda con la imagen de una sucesión contingente de paradigmas inconmensurables entre ellos. El paradigma siguiente es más bien la respuesta a un problema que la devaluación del paradigma anterior nos ha legado. Los paradigmas no constituyen ninguna sucesión accidental, como piensa Rorty, sino que se

encuentran en una relación dialéctica entre ellos.

El nominalismo había despojado a las cosas de su naturaleza interna o de su esencia y había explicado los conceptos universales como construcciones del espíritu finito. Desde entonces la aprehensión mental del ente se vio carente de fundamentación en la constitución conceptual del ente mismo. La correspondencia de la mente con la naturaleza ya no podía concebirse como una relación del ser: las reglas de la lógica dejaron de reflejar las leyes de la realidad. El mentalismo, según Rorty, contestó a este reto invirtiendo la dirección de la explicación. Si el sujeto

cognoscente ya no puede obtener los criterios del conocimiento de una naturaleza que ha perdido sus cualidades, tiene que extraerlos de la subjetividad misma que se le abre mediante la reflexión. La razón, encarnada objetivamente en el orden de la naturaleza, se recluye en el espíritu subjetivo. Con ello el «en sí» del mundo se transforma en la objetividad de un mundo dado para nosotros, los sujetos; un mundo de objetos representados o *que se nos aparecen*. Así como, hasta entonces, la constitución de un mundo en sí había posibilitado una correspondencia de las ideas con la realidad —juicios verdaderos—, a

partir de ahora la verdad de los juicios debería medirse por la certeza de vivencias evidentes. El pensamiento representador conduce al conocimiento objetivo en tanto que aprehende el mundo que aparece.

Con el concepto de subjetividad se introdujo un dualismo entre interioridad y exterioridad que parecía poner al espíritu humano ante la difícil tarea de tener que salvar un abismo. Se abrían así las puertas para la moderna forma de escepticismo. El carácter privado de cada una de mis vivencias, sobre las que se apoya mi absoluta certeza, ofrece al mismo tiempo razones para dudar de si el mundo, tal como nos aparece, no será

sólo una ilusión. Este escepticismo está anclado en los conceptos paradigmáticos fundamentales del mentalismo. Conjura al mismo tiempo el recuerdo de aquella intuición tranquilizadora de la que había vivido el paradigma ontológico: que la verdad de los juicios está garantizada por una correspondencia con la realidad —correspondencia fundada ella misma en la realidad—. Esta intuición «suspendida», por decirlo así, que a pesar del cambio de paradigma no había perdido en absoluto su capacidad de sugestión, se unió con la nueva pregunta escéptica de si —y, dado el caso, cómo— habría que fundamentar, a partir de la

evidencia de nuestras vivencias, la correspondencia entre el objeto y su representación. Y fue esta cuestión la que alimentó la disputa epistemológica entre idealismo y empirismo[17]. Sin embargo, a la luz de esta genealogía se muestra (y esto es lo que me importa) que el contextualismo está tan profundamente enraizado en los conceptos fundamentales del paradigma lingüístico como el escepticismo en los del mentalismo. Y de nuevo las intuiciones sobre la verdad provenientes de paradigmas anteriores —y que permanecían ahí, suspendidas— condujeron a agudizar esta problemática.

De la misma forma que, a fines de la Edad Media, la disputa de los universales contribuyó a la devaluación de la razón objetiva, en las postrimerías del siglo XIX la crítica a la introspección y al psicologismo supuso una verdadera conmoción para la razón subjetiva. Al trasladar la razón desde la conciencia del sujeto cognoscente al lenguaje —como aquel medio que utilizan los sujetos que actúan para comunicarse entre ellos— vuelve a cambiar de sentido la dirección de la explicación. La autoridad epistémica pasa del sujeto cognoscente (que extrae de sí mismo los criterios para la objetividad de la experiencia) a la

praxis de justificación de una comunidad de lenguaje. Hasta entonces la validez inter subjetiva de las creencias resultaba de la convergencia *a posteriori* de las ideas o representaciones. Y la coincidencia interpersonal se explicaba partiendo del anclaje ontológico de los juicios verdaderos o sobre la base de la dotación psicológica o transcendental de los sujetos cognoscentes. Pero después del giro lingüístico todas las explicaciones parten de la primacía de un lenguaje común. La descripción de estados y situaciones y de lo que sucede en el mundo objetivo, igual que la autopresentación de las vivencias subjetivas —de acceso privilegiado—,

depende del uso interpretativo de un lenguaje común. Por eso la expresión «intersubjetivo» ya no se refiere al resultado de una convergencia *observable* de pensamientos o representaciones de distintas personas, sino al hecho de compartir previamente una precomprensión lingüística o un horizonte del mundo de la vida dentro del cual los miembros de una comunidad de interpretación se encuentran ya antes de empezar a entenderse unos con otros sobre algo en el mundo (siendo esta precomprensión común algo que, desde la perspectiva de los participantes mismos, *se presupone*). De esta primacía de la intersubjetividad de

creencias compartidas sobre la confrontación con una realidad (siempre ya interpretada) surge, en definitiva, la problemática contextualista, que no debe confundirse con la duda epistemológica del escepticismo.

El giro pragmático no deja espacio para la duda sobre la existencia de un mundo independiente de nuestras descripciones. Antes bien, desde Peirce hasta Wittgenstein, la duda cartesiana —que gira en el vacío— ha sido refutada como contradicción realizativa: «Quien quisiera dudar de todo, no llegaría ni tan sólo a la duda. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza»[18]. Por otra parte, todo saber es falible y, en

caso de problematización, precisa de justificación. Tan pronto como el criterio para la objetividad del conocimiento pasa de la certeza privada a la práctica pública de la justificación, la «verdad» se convierte en un concepto trivalente. La validez de enunciados básicamente falibles se prueba como validez fundada para un público[19]. Y dado que en el paradigma lingüístico las verdades sólo son accesibles en forma de lo racionalmente aceptable, se plantea ahora la cuestión de cómo puede aislarse entonces la verdad de un enunciado del contexto de su justificación. La inquietud que produce este problema concita viejas intuiciones

sobre la verdad y despierta el recuerdo de la correspondencia entre las ideas y la realidad o el contacto cierto de los sentidos con ella. Estas imágenes —que a pesar de haber perdido su valor continúan siendo sugestivas— se encuentran detrás de la cuestión de cómo compatibilizar la circunstancia de que no podemos transcender el horizonte lingüístico de nuestras creencias justificadas con la intuición de que los enunciados verdaderos se ajustan a los hechos. No es casual que el debate actual sobre la racionalidad gire en torno a los conceptos de verdad y referencia[20]. Del mismo modo que el escepticismo no asimila simplemente el

Ser a la Apariencia sino que expresa la inquietud que nos produciría el no poder ser capaces de separar de modo convincente lo uno de lo otro, tampoco el contextualismo bien entendido equipara la verdad a la aseverabilidad justificada. El contextualismo es más bien expresión de la perplejidad que surgiría si tuviéramos que asimilar lo uno a lo otro. El contextualismo trae a conciencia un problema para el cual el relativismo cultural presenta una solución que incurre en contradicción realizativa y es, por tanto, falsa.

IV. VERDAD Y JUSTIFICACIÓN

Incluso en la comprensión de enunciados elementales relativos a estados o sucesos en el mundo, el lenguaje y la realidad se interpenetran de una forma que, para nosotros, es *indisoluble*. No existe ninguna posibilidad natural de aislar las limitaciones impuestas por la realidad que hacen verdadero un enunciado, de las reglas semánticas que establecen las condiciones de verdad del mismo. Sólo podemos explicar lo que es un hecho con ayuda de la verdad de un enunciado sobre hechos; y lo que es real sólo podemos explicarlo en términos de lo que es verdadero. *Ser* es,

como dice Tugendhat, *ser veritativo*[21]. Y dado que la verdad de las creencias o de las oraciones, a su vez, sólo puede fundamentarse con ayuda de otras creencias y oraciones, no podemos escapar del círculo de nuestro lenguaje. Esta circunstancia sugiere un concepto antifundamentalista de conocimiento y un concepto holista de justificación. Dado que no podemos confrontar nuestras oraciones con nada que no esté, ello mismo, impregnado lingüísticamente, no pueden distinguirse enunciados básicos que tuvieran el privilegio de legitimarse por sí mismos y pudieran servir como base de una cadena lineal de fundamentación. Rorty

destaca, con razón, «que algo sirve como justificación sólo en relación a algo distinto que ya aceptamos» y de ello concluye «que saliéndonos de nuestro lenguaje y de nuestras creencias no podemos llegar a obtener un test criterial independiente del criterio de la coherencia de nuestras afirmaciones»[22].

Sin embargo, esto no significa que la coherencia de nuestras creencias sea suficiente para explicar el significado del concepto de verdad —que ha devenido central—. Cierto que, dentro del paradigma lingüístico, la verdad de un enunciado ya no puede concebirse como la correspondencia con algo en el

mundo, pues entonces tendríamos que poder «salimos del lenguaje» con el lenguaje. Evidentemente no podemos comparar la expresión lingüística con un trozo de realidad «desnuda» o no interpretada, es decir, con un referente que se sustraiga a nuestra inspección siempre presa de lo lingüístico[23]. Pero el concepto de correspondencia podía dar cuenta, a pesar de todo, de un aspecto significativo esencial del predicado de verdad; y este aspecto de validez incondicional desaparece cuando se concibe la verdad de un enunciado como coherencia con otros enunciados o como aseverabilidad justificada dentro de un sistema

articulado de afirmaciones. Mientras que las afirmaciones bien justificadas pueden acabar mostrándose falsas, entendemos la verdad como una propiedad que los enunciados nunca pueden perder. La coherencia depende de prácticas de justificación que pueden guiarse ahora por un criterio y después por otro. De ahí la pregunta «¿Por qué el hecho de que nuestras creencias dependan unas de otras, suponiendo que sea así, ofrece el menor indicio de que son verdaderas?»[24].

El uso «cautelar» del predicado de verdad[25] muestra que, con la verdad de los enunciados, vinculamos una pretensión incondicional que apunta más

allá de todas las evidencias disponibles; por otra parte, las evidencias que hacemos valer en nuestro contexto de justificación tendrían que ser suficientes para *autorizarnos* a mantener pretensiones de verdad. Aunque la verdad no puede reducirse a la coherencia y a la aseverabilidad justificada, debe haber una relación interna entre verdad y justificación. Si no, ¿cómo podría explicarse que una —según nuestros criterios— correcta justificación de 'p' abonara la verdad de 'p', a pesar de que la verdad no es ningún concepto «de éxito» y no depende de lo bien que un enunciado pueda justificarse? Michael Williams

describe el problema como la colisión entre dos ideas igualmente convincentes: «Primero, que si hemos de tener conocimiento de un mundo objetivo, la verdad de lo que creemos sobre el mundo debe ser independiente de nuestro creer en ello; y, segundo, que la justificación es inevitablemente una cuestión de dar soporte a las creencias mediante otras creencias y, por tanto, en este sentido mínimo, una cuestión de coherencia»[26]. De ahí resulta la pregunta contextualista: «Dado sólo el conocimiento de lo que creemos sobre el mundo, y el modo como nuestras creencias se adecúan entre ellas, ¿cómo

podemos mostrar que es probable que estas creencias sean verdaderas?»[27].

Esta cuestión no debe entenderse, sin embargo, en un sentido *escéptico*. Pues la concepción según la cual, como individuos socializados que somos, nos encontramos siempre ya en el horizonte lingüísticamente abierto de nuestro mundo de la vida, implica un trasfondo incuestionado de convicciones intersubjetivamente compartidas y prácticamente acreditadas que hacen que una duda total respecto a la accesibilidad del mundo sea algo sin sentido. El lenguaje —del que «no podemos salimos»— no puede entenderse de modo análogo a la

interioridad de un sujeto representador que está radicalmente separado del mundo exterior de los objetos representables. La relación que necesita ser aclarada entre la posibilidad de justificación y la verdad no apunta a una brecha entre lo interior y lo exterior ni a ningún dualismo que tuviera que *superarse* y que pudiera despertar la pregunta escéptica de si nuestro mundo es, en su totalidad, una ilusión. El giro pragmático le quita toda base a este escepticismo. La razón es muy simple: en la práctica cotidiana no podemos utilizar el lenguaje sin *actuar*. El habla misma tiene lugar en el modo de actos de habla que, a su vez, están insertos en

plexos de interacción y están entrelazados con acciones instrumentales. En tanto que actores, es decir, como sujetos que interactúan e intervienen en el mundo, estamos ya en contacto con cosas sobre las que podemos hacer enunciados. Los juegos del lenguaje y las prácticas están *entretejidos* unos con otras: «En algún momento […] tenemos que abandonar el ámbito de las oraciones (y de los textos) y recurrir a la concordancia con la acción y la experiencia (por ejemplo al usar un predicado)»[28]. Desde un punto de vista de filosofía del lenguaje se confirma el hallazgo fenomenológico de

Husserl de que «estamos siempre ya con las cosas».

Por ello la cuestión relativa a la relación interna entre justificación y verdad —que explica por qué a la luz de las evidencias disponibles podemos plantear una pretensión de verdad que apunta más allá de aquello que está justificado— no es una cuestión epistemológica. No se trata del ser o de la apariencia. Lo que está en juego no es la representación correcta de la realidad, sino una práctica que no puede quebrarse. La inquietud contextualista denota la preocupación por el correcto funcionamiento de las prácticas y los juegos del lenguaje. El entendimiento

(*Verständigung*) no puede funcionar sin que los participantes se refieran a un único mundo objetivo y con ello estabilicen el espacio público intersubjetivamente compartido del que puede diferenciarse todo lo meramente subjetivo[29]. La suposición de un mundo objetivo independiente de nuestras descripciones satisface una exigencia funcional de nuestros procesos de cooperación y entendimiento. Sin esta suposición se desintegraría una práctica que descansa en la distinción (en cierta forma) platónica entre opinión y saber inobjetable[30]. Si resultara que no podemos ni tan sólo efectuar esta distinción, la consecuencia sería no

tanto una comprensión ilusoria del mundo sino más bien una mala comprensión, patológica, de nosotros mismos. Mientras que el escepticismo recela de un error epistemológico, el contextualismo sospecha de un defecto de construcción en nuestra forma de vivir.

El contextualismo plantea la cuestión de si —y, dado el caso, cómo— puede mantenerse en el paradigma lingüístico la intuición de que podemos distinguir, en principio, entre «ser verdadero» y «tener por verdadero». Esta intuición no es «realista» en sentido epistemológico. También dentro del pragmatismo hay división de opiniones respecto a esta

cuestión. Unos son lo bastante pragmatistas para tomarse en serio la intuición cotidiana —y la relación interna que ella atestigua entre coherencia y verdad—. Otros consideran que el intento de aclarar esta relación no ofrece ninguna probabilidad de éxito y tratan el realismo cotidiano como una ilusión. Rorty quisiera luchar retóricamente contra esta ilusión y aboga por la *reeducación*. Según él, tendríamos que acostumbrarnos a sustituir nuestro deseo de objetividad por el deseo de solidaridad y, siguiendo a William James, no entender la «verdad» más que como aquello en lo que, para «nosotros», miembros

liberales de la cultura y las sociedades occidentales, es bueno creer: «(los pragmatistas) deberían verse a sí mismos como trabajando en conexión con el sentido común de su comunidad, un sentido común muy influenciado por la metafísica griega y el monoteísmo patriarcal […] Deberían verse a sí mismos como dedicados a un intento a largo plazo de cambiar la retórica, el sentido común y la autoimagen de su comunidad»[31].

Antes de entrar en esta propuesta, quiero examinar si las alternativas ofrecen tan pocas posibilidades de éxito como Rorty supone. ¿Seguro que no hay explicaciones plausibles para sostener

que una justificación acertada —siempre dentro de nuestro contexto— habla en favor de la verdad —independiente del contexto— del enunciado justificado? Me interesan sobre todo dos intentos de explicación: el deflacionista, que combate que la «verdad» tenga en absoluto una naturaleza que pueda ser explicitada, y el epistémico, que hincha tanto el concepto de afirmación justificada que la verdad se convierte en la magnitud límite del proceso de justificación. Por supuesto que el deflacionismo sólo puede destematizar el concepto de verdad hasta un punto en el que todavía sea posible mantener una intuición realista; mientras que la

concepción epistémica sólo puede idealizar las condiciones de justificación hasta el punto de que esta elevada argumentación se mantenga todavía al alcance de «nuestra» práctica[32].

V. EL CONCEPTO SEMÁNTICO DE VERDAD Y LA PERSPECTIVA PRAGMÁTICA

La convención de la verdad de Tarski[*], según la cual «‘p’ es verdadero si y sólo si ‘p’», se apoya en el uso desentrecomillador del predicado de verdad, que puede ilustrarse con el

ejemplo de la confirmación de enunciados formulados por terceros: «Todo lo que el testigo dijo ayer es verdadero». El hablante hace propio «todo lo dicho» en tanto que podría repetir la afirmación correspondiente en posición de primera persona. Este uso del predicado de verdad es interesante en dos sentidos. Por una parte permite referirse, de modo generalizador, a contenidos que se mencionan, pero que no se ofrecen de forma explícita; Tarski utiliza esta propiedad para construir una teoría generalizadora de la verdad que vaya más allá de todas las ocurrencias de «V». Por otra parte, el predicado de verdad establece, en este uso, una

relación de equivalencia entre dos expresiones lingüísticas; ahí reside toda la gracia de la estrategia tarskiana. Al emplear la función desentrecomilladora puede reproducirse, como se ve, la inaccesible «relación de correspondencia» entre lenguaje y mundo —u oración y hecho— en el nivel de la evidente relación semántica entre expresiones de un lenguaje objeto y de un metalenguaje. Con independencia de cómo imaginemos la función expositiva de los enunciados —ya sea como «satisfacción» de condiciones de verdad o como «adecuación» de los hechos a las oraciones— siempre se nos hacen

presentes imágenes de relaciones que van más allá del lenguaje y éstas no parece que puedan explicarse solamente por medio de nexos *intralingüísticos*. Esta idea inicial nos hace comprender por qué el concepto semántico de verdad va ligado a débiles connotaciones realistas, aunque está claro que tal concepto no puede soportar un realismo *à la* Popper[33].

Pronto se señaló que el concepto semántico de verdad no puede hacer efectiva la pretensión de explicar su significado[34]. Esto se explica por el hecho de que la función desentrecomilladora no es lo suficientemente informativa, puesto que

presupone ya la función expositiva. Comprendemos el sentido de la convención T’ porque ya sabemos lo que *significa* la parte derecha del bicondicional. El sentido del predicado en la oración «Todo lo que el testigo dijo ayer es verdadero» es parasitario del modo asertórico de las afirmaciones hechas por el testigo. Antes de que una afirmación pueda ser citada, debe ser «formulada». Este sentido asertórico puede analizarse ejemplarmente en las tomas de posición afirmativas o negativas de los participantes en una argumentación cuando sostienen o rechazan objeciones; o también en aquel uso «cautelar» del predicado de verdad

que nos recuerda la experiencia —que todo participante en argumentaciones ha hecho— de que incluso enunciados convincentemente justificados pueden mostrarse finalmente como falsos.

El predicado de verdad forma parte —aunque no sólo— del juego de lenguaje de la argumentación; por ello su significado puede aclararse —al menos también— sobre la base de sus funciones dentro de este juego de lenguaje, es decir, en la *dimensión pragmática* de una determinada utilización del predicado. Quien se limita a la dimensión semántica (tanto de las oraciones como de los comentarios metalingüísticos a las oraciones)

aprehende solamente el reflejo de una práctica lingüística previa que, como se mostrará, llega hasta la práctica cotidiana. De todas formas, el tratamiento deflacionista del concepto de verdad extrae una ventaja del enmascaramiento semántico del sentido pragmático de la verdad: con ello se pueden eludir discusiones sobre la «naturaleza» de la verdad, sin tener que abandonar la orientación, aunque sea mínima, por la distinción entre saber y creer, entre «ser verdadero» y «tener por verdadero». La estrategia apunta a mantener separadas estas distinciones elementales de la disputa relativa a concepciones epistemológicas

substanciales. Si se puede mostrar que el concepto semántico de verdad es suficiente para explicar los métodos habituales de investigación y de elección de teorías, es decir, para explicar también lo que en la actividad científica cuenta como un «logro» o un «incremento de saber», podremos salvar —sin sobrecargar el concepto de verdad en términos de realismo epistémico— la suposición débilmente realista de un mundo independiente de nuestras descripciones[35].

Por otra parte, la ciencia no es el único ámbito —ni siquiera el primero— en el que se usa el predicado de verdad. Incluso si el concepto deflacionista de

verdad fuera suficiente para explicar el *factum* de la ciencia y hacer así transparente el funcionamiento de nuestra práctica investigadora, la duda contextualista todavía no se habría disipado. Pues ésta no se extiende solamente a la construcción y elección de teorías, ni tampoco sólo a la práctica argumentativa en general. En relación a las orientaciones a la verdad pre-teóricas que se producen en la práctica cotidiana, el concepto semántico de verdad no ayuda en absoluto.

En el mundo de la vida nos encontramos con el papel pragmático de una verdad con rostro jánico, que media entre la certeza de acción y la

aseverabilidad discursivamente justificada. En la red de prácticas habituales las pretensiones de validez implícitamente sostenidas —y que son aceptadas ante un amplio trasfondo de convicciones intersubjetivamente compartidas— forman, por así decirlo, las vías por las que discurren aquellas certezas que dirigen la acción. Sin embargo, tan pronto como pierden su respaldo en la estructura de estas evidencias, las certezas quebradas se transforman en otras tantas dudas que, de esta forma, se convierten en tema de discusión. En el tránsito de la acción al discurso[36] lo que inicialmente —y de forma ingenua— se había tenido-por-

verdadero se desliga del modo de una certeza de acción y toma la forma de un enunciado hipotético cuya validez se planteará en el discurso. La argumentación tiene la forma de una pugna en torno a los mejores argumentos en favor o en contra de la pretensión de validez controvertida y sirve a la búsqueda cooperativa de la verdad[37].

Pero con esta descripción de una práctica de justificación orientada a la verdad se plantea de nuevo el problema de cómo la movilización sistemática de buenas razones que, en el mejor de los casos, conduce a creencias justificadas, puede al mismo tiempo bastar para discriminar entre pretensiones de verdad

justificadas y no justificadas. De entrada quisiera sólo atenerme a la imagen del proceso circular que la perspectiva ampliada en términos de teoría de la acción nos ofrece: las certezas de acción que se han visto problematizadas se transforman en el plano argumentativo en controvertidas pretensiones de validez para enunciados hipotéticos; éstas se examinan discursivamente y, dado el caso, se hacen efectivas, de modo que, ya como verdades aceptadas, pueden volver al contexto de acción; con ello, pueden producirse de nuevo (si se da el caso) otras certezas de acción que se apoyan en lo que, aproblemáticamente, se tiene-por-

verdadero. Lo que sigue precisando explicación es la enigmática fuerza del acuerdo logrado por medios discursivos que *autoriza* a los participantes en la argumentación, en su papel de actores, a aceptar sin reservas como verdades las afirmaciones justificadas. Pues cuando el asunto se describe en términos de teoría de la acción resulta claro que solamente si nos guiamos por la verdad entendida en un sentido independiente del contexto (esto es, por la verdad en sentido incondicional) podrá la argumentación cumplir el papel de *eliminar perturbaciones* de las certezas de acción que han devenido problemáticas.

Aunque en actitud reflexiva sabemos que todo saber es falible, en la vida cotidiana no podemos vivir solamente con hipótesis, es decir, no podemos vivir en todo momento falibilistamente. El falibilismo organizado propio de la investigación científica puede mantener continuamente un tratamiento hipotético de pretensiones de verdad controvertidas porque sirve a un proceso de obtención de consenso *desacoplado* de la acción. Éste no es un modelo para el mundo de la vida. Sin duda tenemos que tomar decisiones basándonos en informaciones incompletas *y* los riesgos existenciales como la pérdida de parientes cercanos,

la enfermedad, la vejez y la muerte son la divisa de la vida humana. Pero las rutinas cotidianas descansan, al margen de estas inseguridades, en la confianza sin reservas tanto en el saber de los legos como de los expertos. No cruzaríamos ningún puente, no utilizaríamos ningún automóvil, no nos someteríamos a operación alguna y ni tan sólo tomaríamos una comida exquisitamente preparada si no estuviéramos seguros de los conocimientos puestos en práctica y no tuviéramos por verdaderos los supuestos utilizados en su producción y ejecución. La necesidad realizativa de certezas de acción excluye en cualquier caso una

reserva de principio frente a la verdad, a pesar de que sabemos, tan pronto como se nos hacen añicos los resultados de la acción ingenuamente presupuestos, que las pretensiones de verdad sólo pueden desempeñarse discursivamente dentro del contexto de justificación correspondiente. La verdad no puede asimilarse ni a la certeza de acción ni a la aseverabilidad justificada. Resulta claro que sólo unos conceptos fuertes de saber y verdad —que son reos de platonismo— pueden hacer justicia a la unidad del sentido ilocutivo de las afirmaciones, las cuales adoptan distintos papeles según se hallen en acciones o en discursos. Mientras que en

la praxis las «verdades» afianzan certezas de acción, en el discurso ofrecen el punto de referencia para las pretensiones de verdad.

VI. EL CONCEPTO EPISTÉMICO DE VERDAD EN PERSPECTIVA PRAGMÁTICA

El arduo problema de la relación entre verdad y justificación hace que sea comprensible el intento de distinguir «verdad» de «aceptabilidad racional» mediante una idealización de las condiciones de justificación. En virtud

de ello un enunciado justificado sobre la base de «nuestros» criterios se diferencia de un enunciado verdadero de la misma forma que un enunciado justificado en el contexto correspondiente se distingue de aquel que podría justificarse en todos los contextos. Llamamos «verdadero» a un enunciado que podría justificarse bajo condiciones epistémicas ideales (Putnam)[38], o que en una situación ideal de habla (Habermas)[39] —o en una comunidad ideal de comunicación (Apel)[40]— encontraría un acuerdo alcanzado por medios argumentativos. Verdadero es aquello que puede ser

racionalmente aceptado bajo condiciones ideales. Contra esta propuesta, que se retrotrae hasta Peirce, se han formulado convincentes objeciones. Algunas se dirigen a las dificultades conceptuales relacionadas con el supuesto estadio ideal; otras muestran que una idealización de las condiciones de justificación no puede satisfacer su objetivo, ya que tal idealización o bien separa demasiado la verdad de la aseverabilidad justificada o las separa demasiado poco.

El primer tipo de objeciones señala la naturaleza paradójica de un saber «completo» o «definitivo» planteado como magnitud límite que, al ser

desposeído de su falibilidad o de su necesidad de ser complementado, dejaría de ser un saber (humano)[41]. También es paradójica la idea de un consenso último o de un lenguaje definitivo que paralizarían toda comunicación o interpretación posterior —«de modo que lo que se *piensa* como situación de entendimiento ideal, se revela como una situación más allá de la necesidad (y de los problemas) del entendimiento lingüístico»[42]—. Esta objeción se dirige no sólo contra una idealización que hipostatiza aquellas situaciones o estadios finales convirtiéndolos en estadios alcanzables. Incluso si los puntos de referencia

ideales no se entienden en principio como objetivos alcanzables —o se entienden así sólo aproximativamente— se mantiene «la paradoja de que estaríamos obligados a perseguir la realización de un ideal cuyo cumplimiento sería el fin de la historia humana»[43]. El sentido crítico de la orientación a la verdad como una idea regulativa resulta claro precisamente cuando se idealizan las propiedades formales o procesuales de la argumentación, no sus objetivos.

A la misma conclusión conducen las objeciones del segundo tipo. Éstas se dirigen no contra los resultados incoherentes de la idealización de la

situación de llegada, sino contra la operación de idealización misma. Con independencia de cómo se sobrevaloren, idealizándolas, las condiciones epistémicas, o bien satisfacen el carácter incondicionado de las pretensiones de verdad mediante exigencias que imposibilitan todo contacto con las prácticas de justificación que nos son conocidas; o bien mantienen el vínculo con una práctica que conocemos, pero al precio de que la aceptabilidad racional, incluso bajo estas condiciones ideales, no deja entonces de excluir el error, es decir, no supone ninguna propiedad que los enunciados no puedan perder: «resulta

evidente que o bien estas condiciones permiten la posibilidad de error o son tan ideales que no sirven para lograr la buscada conexión con las capacidades humanas»[44].

En la discusión con Putnam y conmigo Rorty no utiliza estas objeciones para desacreditar la epistemologización de la verdad, sino más bien para radicalizarla. Rorty comparte con sus oponentes la idea de que los criterios para la aceptabilidad racional de los enunciados, aunque cambian históricamente, no lo hacen en cada caso de forma arbitraria; los estándares de racionalidad son accesibles a la crítica —en cualquier

caso desde la perspectiva de los participantes— y pueden ser «reformados», es decir, pueden mejorarse por buenas razones. Sin embargo Rorty se niega, a diferencia de Putnam, a dar cuenta del hecho del «poder aprender» mediante la aceptación de que la praxis de justificación se orienta por una idea de verdad que va más allá del contexto correspondiente de justificación. Rorty rechaza totalmente conceptos límite de carácter idealizador e interpreta la diferencia entre justificación y verdad de tal manera que el proponente está siempre dispuesto a defender sus puntos de vista no tan sólo ahora y aquí, sino

incluso también ante un público distinto. Quien se orienta hacia la verdad en este sentido está dispuesto «a justificar sus convicciones ante un público competente» o «a ampliar el tamaño y la diversidad de la comunidad de diálogo»[45]. Según la concepción de Rorty toda idealización que vaya más allá tiene que fracasar por el hecho de que al idealizar siempre tenemos que partir de algo conocido, por regla general de «nosotros», es decir, de la comunidad de comunicación tal como la conocemos:

> No alcanzo a ver lo que «aceptabilidad racional idealizada» puede significar,

> excepto que signifique «aceptabilidad para una comunidad ideal». Ni alcanzo a ver, dado que ninguna comunidad de este tipo va a disponer del punto de vista del ojo de Dios, que esta comunidad ideal pueda ser otra cosa que nosotros tal como deberíamos ser. Ni alcanzo a ver lo que «nosotros» puede significar aparte de: nosotros, liberales educados, sofisticados, tolerantes y antiprohibicionistas, el tipo de gente que está siempre dispuesta a escuchar a la otra parte, a sopesar todas sus implicaciones, etc.[46].

Contra ello puede sin duda oponerse que una idealización de las condiciones de justificación no tiene que partir, en absoluto, de las propiedades «fuertes» de la cultura propia correspondiente,

sino que puede plantearse en general desde las propiedades formales y procesuales de las prácticas de justificación que están extendidas en *todas* las culturas —si bien no siempre en forma institucionalizada—. Ello se ve favorecido por la circunstancia de que la praxis de la argumentación obliga a los participantes mismos a hacer presuposiciones pragmáticas de contenido contrafáctico. Quien entra en una discusión con la intención seria de *convencerse* de algo en diálogo con otros tiene que suponer, en términos realizativos, que los participantes decidirán su «sí» o su «no» únicamente mediante la fuerza del mejor argumento.

Pero con ello suponen, normalmente de forma contrafáctica, una situación de diálogo que satisface condiciones poco probables: apertura al público e inclusión, participación igualitaria, inmunización frente a coacciones externas o internas, así como orientación al entendimiento de todos los participantes (es decir, expresiones sinceras)[47]. En estas ineludibles presuposiciones de la argumentación se expresa la intuición de que los enunciados verdaderos son resistentes frente a los intentos de impugnación, sin ningún tipo de limitación espacial, social o temporal. Aquello que tenemos por verdadero tiene que poder

defenderse con razones convincentes no sólo en otro contexto, sino en todos los contextos posibles, es decir, en todo momento y frente a cualquiera. Ahí es donde se inspira la teoría discursiva de la verdad: un enunciado es verdadero si, bajo las exigentes condiciones de un discurso racional, puede resistir todos los intentos de refutación[48].

Esto no significa que también *por eso* sea verdadero. Una pretensión de verdad que se ha hecho valer para ‘p’ indica que las condiciones de verdad de ‘p’ están satisfechas. Si éste es el caso o no, es algo que sólo podemos comprobarlo en el curso de la argumentación, ya que nos está vedado

el acceso directo a condiciones de verdad no interpretadas. Pero la circunstancia de que las condiciones de verdad estén satisfechas no se convierte ella misma en una circunstancia epistémica por el hecho de que el desempeño discursivo de la pretensión de verdad sea la única vía para poder *comprobar* si estas condiciones (que tenemos que *interpretar* siempre a la luz del tipo de razones apropiadas al caso) están satisfechas.

Una lectura epistémica consecuente de la explicación de la verdad en términos de la teoría del discurso fracasa ya por el hecho mismo de que no todas las propiedades procesuales

mencionadas mantienen «conexión con capacidades humanas». De presuposiciones de la argumentación tales como inclusión, participación igualitaria, libertad de coacciones y orientación al entendimiento podemos al menos imaginar *en la actualidad* una satisfacción idealmente aproximativa. Esto no vale respecto a una anticipación de futuro o de una acreditación venidera. Sin duda que también esta orientación tiene *esencialmente* el sentido crítico de recordarnos la limitación etnocéntrica y la falibilidad del acuerdo logrado en cada caso y motivado racionalmente (por los medios que fuere) —es decir, de hacernos presente, en definitiva, el

descentramiento progresivo del punto de vista de nuestra comunidad de justificación—. Pero el tiempo es una limitación de tipo ontológico. Dado que todos los discursos reales que se desarrollan en el tiempo son limitados respecto al futuro, no podemos saber si los enunciados que *hoy*, incluso bajo condiciones ideales aproximativas, son racionalmente aceptables se sostendrán en el futuro frente a los intentos de refutación. Por otra parte, esta limitación condena a nuestra mente finita a darse por satisfecha con la aceptabilidad racional *como una prueba suficiente* de la verdad:

> Siempre que sostenemos pretensiones de verdad basándonos en buenos argumentos y evidencias convincentes *suponemos* […] que en el futuro no aparecerán nuevos argumentos o evidencias que pongan en cuestión nuestra pretensión de verdad[49].

Por qué los participantes en la argumentación, en tanto que sujetos capaces de lenguaje y acción, *tienen que* comportarse así es algo no muy difícil de comprender si se parte de una descripción pragmática de su discurso, siempre inserto en el mundo de la vida. En la praxis, como hemos visto, los individuos socializados dependen de certezas de acción que sólo permanecen como certezas en tanto que se alimentan

de un saber aceptado sin reservas. A ello corresponde el hecho gramatical de que, cuando planteamos la afirmación ‘p’ en actitud realizativa, tenemos que pensar que ‘p’ es incondicionalmente verdadero, a pesar de que, en actitud reflexiva, no excluyamos que mañana o en otro lugar pueden aparecer razones y evidencias que refuten ‘p’. Sin embargo con ello no se ha explicado todavía por qué *podemos* considerar desempeñada una pretensión de verdad explícitamente sostenida para ‘p’, tan pronto como el enunciado ha sido aceptado racionalmente bajo las condiciones del discurso. ¿Qué significa que las pretensiones de validez pueden

«desempeñarse» o hacerse efectivas discursivamente?

VII. EL CONCEPTO PRAGMÁTICO DE VERDAD

Todavía no está claro *qué* nos *autoriza* a mantener como verdadero un enunciado que, en los límites de una mente finita, suponemos idealmente justificado. En este contexto Wellmer habla de un «plus» (*Überschuß*) contenido en la «anticipación de acreditación futura». Quizá deberíamos decir mejor que los participantes en la argumentación que se

convencen de la justificación de una pretensión de validez han llegado a un punto en el que son llevados a un *cambio de perspectiva* mediante la coacción sin coacciones del mejor argumento. Cuando los participantes, en el curso de un proceso de argumentación, llegan a la convicción de que, conociendo todas las informaciones oportunas y después de ponderar todas las razones relevantes, han agotado el potencial de posibles objeciones contra ‘p’, ya no quedan motivos para una prosecución de la argumentación. En cualquier caso ya no hay ningún motivo racional para *continuar manteniendo* una actitud hipotética frente a la

pretensión de verdad sostenida respecto a ‘p’ (pero temporalmente dejada en suspenso, como mera hipótesis). Desde la perspectiva de actores que a fin de volver a restablecer un acuerdo de fondo parcialmente alterado habían adoptado temporalmente una actitud reflexiva, la desproblematización de la pretensión de verdad discutida significa la licencia para una vuelta a la actitud de actores que están envueltos en un trato ingenuo con el mundo. Tan pronto como se han disipado las diferencias de opinión entre «nosotros» y los «otros» en relación a lo que es el caso, «nuestro» mundo puede fusionarse con «el» mundo.

En este momento crucial, a aquellos participantes en la argumentación a los que aceptamos como justificada su pretensión de verdad respecto a ‘p’ les estamos restableciendo su derecho a plantear el hasta entonces problemático hecho «-que p» como una afirmación «Mp» formulable en primera persona. Una afirmación que se ha *des-problematizado* así por medios argumentativos y ha sido devuelta al contexto de acción encuentra su lugar en un mundo de la vida intersubjetivamente compartido, desde cuyo horizonte nosotros, los actores, nos referimos a algo en el único mundo objetivo. De lo que se trata aquí es de una suposición

formal que no prejuzga ningún contenido determinado ni nos sugiere tampoco aquella finalidad última de la «imagen correcta de la naturaleza y las cosas» que Rorty vincula continuamente con la intuición realista. Dado que los sujetos que actúan tienen que habérselas bien con «el» mundo, no pueden evitar ser realistas en el contexto de su mundo de la vida. Y, además, están autorizados para serlo, ya que sus juegos de lenguaje y sus prácticas, en tanto que funcionan como resistentes al desengaño, se «acreditan» en el mismo acto de su ejecución.

Esta instancia pragmática de cercioramiento —explicada en términos

realistas con ayuda de la suposición de un mundo objetivo— está en suspenso en el plano reflexivo de los discursos; éstos están liberados de la acción y en ellos sólo cuentan los argumentos. Aquí la mirada se desvía, por decirlo así, del mundo objetivo —y de los desengaños que sufrimos al tratar con él— y se dirige exclusivamente a nuestras interpretaciones antagónicas sobre el mundo. En esta dimensión inter subjetiva de interpretaciones controvertidas una afirmación se «acredita» solamente por medio de razones, es decir, en la instancia de las refutaciones posibles y no en la de los desengaños experimentados en la práctica. Aquí, la

conciencia falibilista de que podemos equivocarnos incluso en los casos de creencias bien fundamentadas depende, por supuesto, de una orientación a la verdad que hunde sus raíces en aquel realismo de la práctica cotidiana (un realismo que dentro del discurso queda en suspenso). La orientación a la verdad incondicional que obliga a los participantes en la argumentación a suponer condiciones ideales de justificación y los lleva a un descentramiento progresivo de su comunidad de justificación es un reflejo de aquella otra diferencia, indispensable en el mundo de la vida, entre creer y saber. Una diferencia que se apoya en la

suposición, enraizada en el uso comunicativo del lenguaje, de un mundo objetivo único[50]. De esta forma el mundo de la vida, con sus fuertes conceptos de verdad y de saber (conceptos ligados a la acción), se adentra en el discurso y ofrece aquel punto de referencia que transciende la justificación y que mantiene despierta entre los participantes en la argumentación la conciencia de la falibilidad de nuestras interpretaciones. En contrapartida, esta conciencia falibilista repercute también en la práctica, sin destruir por ello el dogmatismo del mundo de la vida. Pues los actores que, como participantes en la

argumentación, han hecho la experiencia de que ninguna convicción está segura ante la crítica, desarrollan también en el mundo de la vida una actitud más bien no-dogmática frente a aquellas de sus convicciones que han devenido problemáticas.

La percepción estereoscópica de los procesos de cooperación y entendimiento —*estratificados* en plexos de acción y discursos— nos deja ver que los discursos están *insertos* en el mundo de la vida. En la acción las convicciones juegan un papel distinto que en el discurso y se «acreditan» de forma distinta en un sitio y en el otro. En la praxis es aquel prerreflexivo

«habérselas bien con el mundo» lo que decide si las convicciones «funcionan» o caen en el remolino de la problematización, mientras que en la argumentación el hecho de que la pretensión de validez controvertida merezca o no un reconocimiento racionalmente motivado es algo que depende solamente de razones. Es cierto que la cuestión relativa al nexo interno entre justificación y verdad sólo se plantea en este plano reflexivo; pero tan sólo la interacción entre acciones y discursos permite dar respuesta a esta cuestión. La duda contextualista no podrá eliminarse si nos mantenemos aferrados al plano argumentativo sin

atender a la transformación que se produce del saber de los que actúan al saber de los que argumentan (una transformación asegurada, por decirlo así, por la unidad personal); pero tampoco se eliminará si ignoramos la transferencia de saber que se produce en dirección contraria. Sólo el entrecruzamiento de estos dos roles pragmáticos distintos —que pone en juego, en plexos de acción y en discursos, aquel concepto de verdad «de rostro jánico»— puede explicar por qué una justificación lograda en nuestro contexto habla en favor de la verdad (independiente del contexto) de la creencia justificada. De la misma forma

que, de un lado, el concepto de verdad permite la traducción de certezas de acción quebradas en enunciados problematizados, el mantenimiento de una orientación a la verdad permite, por otro lado, la *retraducción* de afirmaciones discursivamente justificadas en renovadas certezas de acción.

Para esta explicación tenemos aún que combinar correctamente los distintos enunciados parciales reunidos hasta ahora. En el mundo de la vida los actores dependen de las certezas de acción. Tienen que habérselas bien con un mundo que se supone objetivo y por ello tienen que operar con la distinción

entre creer y saber[51]. Existe la necesidad *práctica* de confiar intuitivamente en lo que incondicionalmente es tenido-por-verdadero. Este modo de lo incondicionalmente tenido-por-verdadero se refleja en el plano discursivo en las connotaciones de las pretensiones de verdad, las cuales apuntan más allá del contexto de justificación existente en cada caso y obligan a hacer la suposición de condiciones ideales de justificación —con la consecuencia de un descentramiento de la comunidad de justificación—. Por eso el proceso de justificación puede orientarse a una

verdad que, *aun transcendiendo el contexto, sin embargo es siempre operativa en la acción*. La función de la validez de los enunciados en la práctica cotidiana explica por qué la resolución discursiva de pretensiones de validez puede ser interpretada al mismo tiempo como satisfacción de una necesidad pragmática de justificación. Esta necesidad de justificación que pone en marcha la transformación de certezas de acción quebradas en pretensiones de validez problematizadas sólo puede ser satisfecha, sin embargo, mediante la retraducción de las creencias discursivamente justificadas en verdades que orientan la acción.

Como esta interacción es la que, en definitiva, destruye la duda contextualista respecto a la intuición realista cotidiana, es fácil objetar que con la descripción tendenciosa de los discursos insertos en el mundo de la vida se está prejuzgando toda la cuestión en disputa. Sin duda Rorty no negaría el nexo entre discurso y acción. También estaría de acuerdo en que establecemos un nexo entre ambas perspectivas —entre el punto de vista de los participantes en la argumentación, que intentan convencerse mutuamente de sus interpretaciones, y la perspectiva de sujetos que actúan, involucrados en sus juegos de lenguaje y sus prácticas—.

Pero Rorty no diferenciaría estas perspectivas hasta el punto de que una se relativice en función de la otra. Para su descripción toma prestado del punto de vista de los participantes en la argumentación aquel «estar presos del diálogo» que nos impide escaparnos de los contextos de justificación; al mismo tiempo toma de la perspectiva de los actores el modo de enfrentarse y habérselas bien con el mundo. Mediante el oscurecimiento recíproco de estas dos perspectivas contrapuestas se forma entonces la certeza etnocéntrica que induce a Rorty a plantear la pregunta de por qué debemos intentar armonizar en absoluto nuestra compresión

contextualista —lograda mediante experiencias argumentativas— con aquel realismo cotidiano atribuido al mundo de la vida. Si los actores en el mundo de la vida —de momento— no pueden menos que ser «realistas», peor para ellos. Corresponde entonces a los filósofos reformar el erróneo concepto de verdad del que el sentido común hace uso.

Claro está que, para esta finalidad, un deflacionismo que opere con el concepto semántico de verdad —al modo de Michael Williams— es aún demasiado fuerte. En vez de esto Rorty emprende de modo consecuente la epistemologización del concepto de

verdad. Dado que sólo hay justificación y dado que de la aseverabilidad justificada de un enunciado no se sigue nada respecto a su verdad, el concepto de verdad es *superfino*: «la diferencia entre justificación y verdad no es nada más que el aviso de que la justificación frente a una audiencia no es la justificación frente a otra»[52]. Incluso el único uso no redundante del predicado de verdad —el uso «cautelar»— precisa ser reinterpretado. Se trata de inventar e imponer un nuevo vocabulario que se las arregle sin el concepto de verdad y que haga desaparecer las intuiciones realistas (como la suposición de un

mundo objetivo, hablar de la representación de hechos, etc.):

> Simplemente rehusamos hablar de un modo determinado, de modo platónico […]. Nuestros esfuerzos de persuasión tienen que adoptar la forma de una inculcación gradual de nuevos modos de hablar, más que la forma de argumentación sincera usando los viejos modos[53].

VIII. LA NATURALIZACIÓN DE LA RAZÓN LINGÜISTIZADA

El programa de reeducación rortyano ha provocado preguntas y objeciones[54].

En primera línea, compete a Rorty la carga probatoria de su negativa a dejar el lenguaje del sentido común tal y como es. Los pragmatistas hacen generalmente mucho alarde de que sus concepciones concuerdan con el sentido común. Los neopragmatistas se vanaglorian, curiosamente, de jugar el papel de «ateos en una cultura dominantemente religiosa». Su terapia sobre los patológicos juegos de lenguaje de los filósofos debe llegar hasta las deformaciones que el platonismo ha causado en la vida cotidiana misma. A fin de hacer plausible el contenido idealista de tales deformaciones Rorty tiene que emprender el diagnóstico de la

decadencia de la metafísica occidental. Pero lo que Heidegger o Derrida, por ejemplo, dicen —de modo bastante metafísico, por cierto— sobre la crítica de la metafísica pertenece más bien, según la propia valoración de Rorty, a aquella literatura «edificante» que debe mantenerse reservada al perfeccionamiento privado y que, en cualquier caso, no puede servir para criticar públicamente condiciones de vida alienadas[55]. Pero más importante que la motivación es sin duda la viabilidad del empeño. Sobre esto, y como conclusión, sólo dos preguntas: (1) ¿Es compatible la pretendida revisión de nuestra autocomprensión con

el hecho de un «poder aprender» que no esté ya acotado *a priori?*; y (2) ¿En qué se convierte el carácter normativo de la razón y hasta qué punto resulta contraintuitiva la recomendada autocomprensión neodarwinista de seres racionales?

(1) El programa de revisión racional de unos prejuicios platónicos hondamente enraizados exige de nosotros un proceso de aprendizaje que no puede discurrir solamente dentro de un vocabulario dado y conforme a los criterios existentes en el contexto dado, sino que abarca el vocabulario y los criterios mismos. Ya por esta razón

Rorty tiene que ofrecer un equivalente apropiado para aquella «orientación a la verdad» que apunta más allá del contexto de justificación existente. Pero si la diferencia entre «verdadero» y «justificado» se acorta hasta tal punto que el proponente está dispuesto a defender ‘p’ incluso ante *otro* público, falta el punto de referencia para tal anticipación. Rorty se enfrenta a esta objeción admitiendo una precavida idealización de las condiciones de justificación. Según él, lo que tradicionalmente se ha llamado «búsqueda de la verdad» podría ser descrito igual de bien como «búsqueda de un acuerdo intersubjetivo, sin

coacciones, entre grupos de interlocutores cada vez más amplios»: «Esperamos justificar nuestra creencia frente a tantas y cuanto más amplias audiencias posibles»[56]. Sin duda que Rorty no quiere que se entienda esto como un orientarse por un «objetivo que siempre va alejándose», es decir, como una idea regulativa. El público ampliado y el contexto más extenso no dejarán de ser solamente otro público y otro contexto. Sin embargo, Rorty añade a esta descripción las mencionadas cualificaciones de una progresiva extensión y un mayor número de audiencias; condiciones éstas que, en determinados aspectos no totalmente

casuales, dificultan el éxito posible de la argumentación.

Rorty no puede explicar esta complicación —por otra parte innecesaria, visto pragmáticamente—. Con la orientación a «más numerosas», «más amplias» y «más variadas» audiencias Rorty pone en juego una idealización débil que no resulta nada evidente. Tan pronto como se elimina el concepto de verdad en favor de una «validez para nosotros» de carácter epistémico y dependiente del contexto se echa en falta el punto de referencia normativo que explicaría por qué un proponente debería esforzarse en obtener un asentimiento para 'p' *más*

allá de las fronteras del propio grupo. El dato de que el asentimiento de un público cada vez mayor propicia que cada vez tengamos menos miedo a ser refutados presupone ya, precisamente, el interés que tendría que justificarse, a saber, el «deseo de acuerdo intersubjetivo lo más amplio posible». Si «verdadero» es justamente aquello que, porque es bueno «para nosotros», puede ser tenido como justificado «por nosotros», no existe motivo racional alguno para ensanchar el círculo de los miembros de nuestra comunidad de justificación. Falta entonces toda razón para una expansión descentradora de la comunidad de justificación, máxime

cuando, como Rorty, se define el propio *etnos* como el grupo ante el cual me siento obligado a rendir cuentas. Sin embargo, para una orientación progresiva en dirección al asentimiento de «extraños» no existe ninguna justificación normativa, sino sólo la alusión explicativa a las eventuales propiedades de una «cultura occidental liberal» en la que «nosotros los intelectuales» adoptamos una actitud más o menos antidogmática. Pero incluso a nosotros Rorty nos asegura «que en la práctica tenemos que preferir el propio grupo, a pesar de que no pueda haber ninguna justificación no circular de este modo de proceder»[57].

(2) Al perder la idea regulativa de la verdad, la práctica de la justificación pierde también aquel punto de orientación a través del cual los estándares de justificación pueden diferenciarse de las normas «de costumbre». La sociologización de la práctica de justificación significa una naturalización de la razón. En general las normas sociales pueden ser descritas no sólo desde el punto de vista de un observador sociológico, sino que pueden justificarse también desde la perspectiva de los participantes a la luz de los estándares que ellos mantienen como válidos. No obstante, sin su

referencia a la verdad o a la razón, los estándares mismos no tendrían ninguna posibilidad de autocorrección y con ello perderían, por su parte, el estatus de normas justificables. Bajo este aspecto no serían ni siquiera normas de costumbre. En ese caso no son *nada más que* hechos sociales, a pesar de que «para nosotros» —la comunidad de justificación relevante— sigan reclamando validez. Con todo, si la práctica de justificación no debe quebrarse y el predicado «racional» no ha de perder su carácter normativo, es decir, si ambos tienen que mantener su funcionalidad, entonces los estándares de racionalidad válidos para nosotros

tienen que ser, si no justificados, al menos explicados.

Para ello Rorty recurre a la descripción naturalista de los humanos como seres vivos que desarrollan instrumentos a fin de satisfacer necesidades y adaptarse así, del mejor modo posible, a su entorno. El lenguaje es también un instrumento de este tipo y no un medio para la exposición de la realidad: «No importa si el instrumento es un martillo o un arma o una creencia o una afirmación, el uso de instrumentos es parte de la interacción del organismo con su entorno»[58]. Aquello que nos parece normativo de la mente humana lingüísticamente constituida pone de

manifiesto solamente que las operaciones inteligentes son funcionales para el mantenimiento de una especie que, al actuar, tiene que «habérselas bien» con el mundo. Esta auto-descripción neodarwinista exige un precio irónico. Efectivamente, en tanto que sustituye la «descripción correcta de hechos» por una «adaptación eficaz al entorno», Rorty intercambia un objetivismo por otro: el objetivismo de lo «representado» frente al objetivismo de la realidad instrumentalmente «dominada». Con ello, aunque cambia la dirección de la interacción entre el hombre y el mundo, no varía sin embargo el punto de referencia del

mundo objetivo como la totalidad de aquello que podemos o bien «exponer» o bien «tratar».

El giro pragmático debía reemplazar el modelo representacionista del conocimiento mediante un modelo comunicativo que sustituyera la quimérica objetividad de la experiencia por un entendimiento intersubjetivo que se va logrando. Pero precisamente esta dimensión intersubjetiva se hace de nuevo innaccesible cuando se describen los procesos de cooperación y entendimiento de modo objetivante; unos procesos que, como tales, sólo pueden concebirse desde la perspectiva de los participantes. Rorty utiliza una jerga que

no permite ya diferenciar entre las perspectivas del participante y del observador. Las relaciones interpersonales —que se deben al patrimonio intersubjetivo de un lenguaje común— son asimiladas al modelo del comportamiento adaptativo (o de la acción instrumental). Al no hacer las diferenciaciones correspondientes entre los usos estratégico y no estratégico del lenguaje, entre la acción orientada al éxito y la acción orientada al entendimiento, Rorty se priva de los medios conceptuales para dar cuenta, de forma correcta, de las distinciones intuitivas entre convencer y persuadir, entre la motivación mediante razones y

la influencia causal, entre el aprendizaje y el indoctrinamiento. La confusión contraintuitiva de lo uno con lo otro tiene la desagradable consecuencia de que perdemos las pautas críticas que funcionan en la vida cotidiana. La estrategia naturalista de Rorty conduce a tal nivelación categorial que nuestras descripciones se hacen insensibles a unas distinciones que, en la práctica, marcan la diferencia[59].

6

CORRECCIÓN NORMATIVA *VERSUS* VERDAD. EL SENTIDO DE LA VALIDEZ DEONTOLÓGICA DE LOS JUICIOS Y NORMAS MORALES

> «Hay una conexión esencial entre la libertad y la verdad; cualquier concepción errónea de la verdad es, al mismo tiempo, una concepción errónea de la libertad».
>
> (Herbert Marcuse, [1939], *Nachlass*)

El idealismo filosófico está convencido, desde sus inicios platónicos, de que podemos «conocer» el bien. Casi tan antigua es también la disputa sobre la naturaleza de este saber. Las respuestas que Platón, Aristóteles y Kant dieron a esta cuestión dependen de cómo determinemos las esferas del bien y del mal: ¿está el bien hermanado con el ente en su totalidad?, ¿se refiere sólo a la vida buena de los seres racionales?, ¿o surge solamente de la buena voluntad de aquellos que actúan por conciencia de un deber?, ¿se expresa el bien en el cosmos, se encarna quizá en el *ethos* de una comunidad o consiste en la convicción moral de un yo inteligible?

Las respuestas dependen de lo que entendamos por conocer y por saber: si los distintos pasos —apoyados empíricamente— por los que discurre la fundamentación sirven esencialmente para preparar discursivamente una contemplación intelectual, se impone una captación intelectual del bien como la forma más elevada de conocimiento. Si todo conocimiento está constituido discursivamente, la reflexión prudencial sobre la vida buena pierde, en comparación con el conocimiento riguroso fundado deductivamente, su carácter constrictivo. Y si la razón se concibe como una facultad productiva que extrae la máxima certeza a partir del

«estar reflexivo con uno mismo», la moral puede fundamentarse a partir de la autolegislación racional.

Kant sigue a Aristóteles en la medida en que desvincula la razón práctica de la razón teórica, la cual continúa reservada para hacer posible el conocimiento objetivo; pero al mismo tiempo se atiene, como Platón, a la unidad de la razón especulativa con la razón pura práctica y otorga la primacía a esta facultad de los principios *a priori* frente a la facultad de desear. En su uso práctico la razón se acredita como la facultad de las ideas constitutivas que *determinan* la voluntad, mientras que en el uso teórico se manifiesta como una

facultad de las ideas regulativas que solamente *guía* el conocimiento propio del entendimiento (*Verstand*). Desde que Aristóteles distinguió entre filosofía teorética y filosofía práctica la disputa sobre la determinación del «saber» moral va ligada a la discusión en torno a la relación entre razón teórica y razón práctica. Mientras que Fichte deriva la razón teórica de la razón práctica de un yo que se afirma a sí mismo y Hegel establece la primacía de una razón especulativa que sale al encuentro de sí misma, Kant mantiene la distinción entre el uso práctico y el uso teórico de la razón, sin rebajar —como hizo Aristóteles— la razón práctica, en tanto

que capacidad de juicio, al nivel de una facultad inferior del conocimiento. Esta posición satisface dos intuiciones que, a mi parecer, difícilmente pueden rechazarse.

Por una parte las expectativas de comportamiento morales se distinguen de otras normas sociales como las costumbres y las convenciones porque permiten enjuiciar una acción no sólo como conforme o disconforme en relación a una regla, sino como «correcta» o «incorrecta» con relación a la regla misma: el sentido prescriptivo de «obligado» (*geboten*) o «prohibido» (*verboten*) está conectado con el sentido epistémico de «justificado» o

«injustificado». Las normas que en un caso particular hacen posible tal enjuiciamiento cognitivo de las acciones deben ellas mismas pretender validez en un sentido cognitivamente relevante. Por esta razón las normas morales estaban regularmente insertas en el contexto de una «doctrina» omnicomprensiva que explicaba por qué merecían reconocimiento. Todas las culturas superiores han estado marcadas por doctrinas de este tipo, por religiones de ámbito mundial. Cuando éstas, en la modernidad, perdieron su carácter universalmente vinculante y su credibilidad pública, surgió una necesidad de fundamentación que ya

sólo podía ser cubierta, si acaso, mediante la «razón» (*Vernunft*), es decir, mediante razones que fueran en general o públicamente inteligibles. Cuando se parte de esta genealogía resulta natural una comprensión del saber moral análoga al conocimiento teórico[1]. La analogía que de esta forma se sugiere es incluso más estrecha que la que existe entre *phrónesis* y *episteme*. Pues Aristóteles vincula el saber prudencial derivado de la capacidad para el juicio práctico con la simple probabilidad, de modo que por esta vía la obligatoriedad de los deberes morales no puede traducirse a los términos de la validez categórica de los

juicios morales. Parece que sólo una concepción de la moral que sea análoga a la concepción del conocimiento permite una interpretación cognitivista de la validez deóntica de las normas obligatorias que dé cuenta del innegable sentimiento de «respeto ante la ley» como un «hecho de la razón».

Por otra parte, hablar de «saber» moral resulta equívoco, puesto que al referirnos a este saber no pensamos *prima facie* en ningún saber sobre hechos. La evidente diferencia entre el sentido de la validez de las convicciones morales y el de las creencias de contenido empírico habla en contra de la equiparación de aquéllas

a éstas. Las aseveraciones dicen lo que es el caso; los mandatos —o prohibiciones— dicen lo que debe —o no debe— ser el caso. Saber cómo están constituidas «realmente» las cosas es algo distinto de exigir lo que se debe hacer o de saber cómo «deben» encadenarse nuestras acciones a fin de que sea posible una convivencia correcta o justa. El saber moral se distingue ya del saber empírico mediante su referencia a la acción: dice cómo deben comportarse las personas y no lo que ocurre con las cosas. La «verdad» de las oraciones descriptivas significa que los estados de cosas enunciados «existen», mientras que la

«corrección» de las oraciones normativas refleja la obligatoriedad de modos de actuar debidos (o prohibidos). Kant quiere dar cuenta de esta diferencia entre saber epistémico y saber práctico distinguiendo, con relación a las facultades de conocer y de desear, entre un uso teórico y un uso práctico de la razón. A pesar de que la razón teórica también es productiva en el sentido transcendental, la razón práctica tiene —en un sentido distinto que, con Rawls, podemos llamar constructivo— una fuerza «legisladora». La presupuesta unidad de un mundo de objetos de la experiencia posible —un mundo creado espontáneamente— da coherencia a la

multiplicidad de los conocimientos empíricos, mientras que el «reino de los fines» esbozado por la razón práctica indica el modo en que los sujetos que actúan deben producir o construir, por la vía de una autovinculación consciente de su voluntad, un mundo de relaciones interpersonales bien ordenadas, una «república universal basada en las leyes de la virtud».

La definición kantiana de la relación entre razón teórica y razón práctica, de la que no puedo ocuparme aquí con mayor detalle[2], depende en gran medida de aquellas premisas metafísicas de fondo que sostienen toda la arquitectónica del idealismo

transcendental. No ofrece, pues, ninguna posibilidad de conexión inmediata y convincente para afrontar la presente discusión sobre teoría moral. Mientras que la inestable relación entre filosofía teorética y filosofía práctica puso en marcha, alrededor de 1800, la línea de pensamiento que va de Kant a Schelling y Hegel pasando por Fichte, hoy en día esa relación apenas se discute. La filosofía del lenguaje se atiene al conjunto de problemas heredados de la filosofía teorética y ello incluso en aquellos ámbitos en los que debería dejarse guiar por el vocabulario normativo y las categorías de la filosofía práctica[3]. Ello se ve

correspondido por la complementaria actitud de reserva de las disciplinas prácticas. La concepción *freestanding* de la justicia —es decir, independiente de supuestos epistemológicos o ontológicos— es un programa y no solamente el resultado de una progresiva especialización[4]. Sin embargo, cuando se plantea con insistencia y explícitamente la cuestión de cómo se relacionan la justificación y la validez de las normas morales con la fundamentación y la validez de los enunciados descriptivos, la decisión viene ya predeterminada por posiciones más o menos dogmáticas. Así, por ejemplo, Tugendhat admite un concepto

pragmático de fundamentación (de algo respecto a alguien) aplicable solamente al uso práctico de la razón, mientras que reserva el concepto semántico de fundamentación para los enunciados susceptibles de verdad[5]. Frente a esto quiero mostrar primero por qué el estatus y el sentido del saber moral continúan mereciendo atención filosófica (I), para desarrollar después, partiendo de una esclarecedora discusión psicológica, el punto de vista desde el que quiero retomar la problemática clásica (II).

I

La cuestión referente a la relación entre razón teórica y razón práctica sólo puede plantearse para aquellas posiciones que, por una parte, atribuyen a la moral, en general, un contenido cognitivo y que, por otro, no reducen la razón práctica a consideraciones relativas a medios y fines. Los conocidos planteamientos no cognitivistas pretenden reconducir directamente el contenido de los juicios morales a los sentimientos, las disposiciones o decisiones de los sujetos que toman posición[6]. Estas versiones del subjetivismo ético establecen una clara división entre

juicios de hecho y juicios de valor; pero tienen que recurrir a la ayuda de una «teoría del error» para poder explicar por qué las oraciones normativas y evaluativas se comportan gramaticalmente de un modo distinto que las oraciones de primera persona. A las manifestaciones de sentimientos, preferencias y decisiones personales les falta aquella pretensión más amplia de fundamentación que vinculamos con las valoraciones «fuertes» (en el sentido de Ch. Taylor) y sobre todo con los juicios morales. La descripción no cognitivista del juego de lenguaje moral es revisionista en la medida en que los participantes mismos parten, sin duda,

de que los conflictos de acción morales pueden resolverse, a la luz de expectativas normativas de comportamiento intersubjetivamente reconocidas, mediante razones. Bajo una descripción no cognitivista, estas razones, mediante las cuales las partes en disputa quieren conseguir un acuerdo, se transforman en otros tantos errores.

El contractualismo no se ve obligado a ir tan lejos. En la medida en que retrotrae la validez de las normas morales a un compromiso entre egoístas racionales —es decir, a una feliz armonización de sus respectivos intereses—, salvaguarda un contenido cognitivo a las discusiones morales.

Pero de la suma de motivos racionales que mueven a cada individuo a dar su consentimiento a la luz de sus propias preferencias no se explica todavía el carácter específicamente obligatorio de las normas acordadas; es decir, no se explica la obligatoriedad deóntica con la que nosotros, como miembros de una comunidad moral, esperamos unos de otros un determinado comportamiento. Para el sentido categórico de validez normativa que se refleja en el fenómeno del «respeto a la ley» Kant propuso una traducción racional. Con la descripción revisionista del contractualismo desaparece esta pretensión de validez incondicionada de las máximas que sólo

pueden ser justificadas bajo el punto de vista de la universalización[7]. A primera vista, sin embargo, el hecho de que los sentimientos jueguen un papel constitutivo en las discusiones morales parece casar mal con una posición cognitivista. El juego de lenguaje moral está constituido esencialmente por tres tipos de manifestaciones gramaticalmente relacionadas: por juicios relativos a cómo debemos comportarnos (o respecto a aquello que nos está o no permitido); por reacciones de aprobación o rechazo; y sobre todo por razones mediante las cuales las partes en disputa pueden justificar su actitud de aprobación o rechazo. Aquí,

no obstante, las tomas de postura positivas o negativas tienen un rostro jánico. Por una parte expresan un «sí» o un «no» racionalmente motivados frente a enunciados que pueden ser correctos o incorrectos (en un sentido en cierta forma análogo al de la verdad); por otra parte tienen, simultáneamente, la forma de reacciones afectivas frente a un comportamiento evaluado como correcto o incorrecto. Frente a una vulneración de normas entran en juego sentimientos que van desde el rencor de la persona herida u ofendida, o el dolor de la víctima humillada o despreciada, a la obcecación o los sentimientos de vergüenza, culpa o remordimiento del

culpable, o la indignación o incluso la ira de los allegados que reaccionan con rabia y vehemencia. En los casos de un comportamiento impresionantemente íntegro o de una acción de ayuda o socorro hecha con gran valor y coraje reaccionamos con sentimientos de agradecimiento, de admiración y respeto.

Dado que estos sentimientos tienen un contenido preposicional —que va de la mano con el enjuiciamiento moral del comportamiento en cuestión—, podemos entenderlos, como ocurre con las sensaciones, como juicios implícitos. Especialmente los sentimientos negativos tienen un contenido cognitivo

que puede explicitarse en forma de juicios de valor, de modo parecido a como las sensaciones pueden hacerse explícitas en forma de enunciados de observación. Bajo esta forma lingüística explícita, los sentimientos pueden entonces adoptar también el papel de razones que se introducen en los discursos prácticos de la misma forma que lo hacen las observaciones en los discursos empíricos. Los sentimientos de ofensa, de culpa o de indignación son evidencias de que una acción vulnera el supuesto orden moral de reconocimiento recíproco. Constituyen, como señales de alerta, una base experimental intuitiva a partir de la cual controlamos las

fundamentaciones que —después de un proceso de reflexión— aceptamos para las acciones y para las formas de acción normativamente reguladas[8].

Una comprensión de la moral de este tipo contradice la idea de que los sentimientos morales son meramente premios o castigos que una comunidad otorga o impone para favorecer el mantenimiento de un acuerdo normativo previo o la reproducción de una forma cultural de vida ya existente. Esta interpretación surge de una comprensión empirista de la validez normativa. Según esta lectura las normas establecen lo que los miembros de una comunidad pueden exigirse mutuamente; y justamente de

manera que el sentido prescriptivo de las normas consiste en su coercibilidad. Las normas están «en vigor» en la medida en que su cumplimiento puede obtenerse con ayuda de la amenaza de sanciones internas o externas. Pero esta concepción no se adecúa ni a la validez intrínseca ni a la necesidad de fundamentación de las normas *morales*. Con una descripción empirista no puede captarse en absoluto el complejo modo de validez de aquellas normas jurídicas que, tácitamente, les sirven de modelo. Forma parte de las condiciones de legitimación del derecho moderno —un derecho positivamente establecido y reforzado mediante sanciones— que

debe *poder* ser seguido por «respeto a la ley»[9].

El hallazgo de la psicología de que el discernimiento o la intelección (*Einsicht*) moral nos obliga a «hacer lo correcto simplemente porque es lo correcto»[10], habla en favor de una interpretación análoga a la verdad de aquella pretensión de validez con la que se presentan las normas morales. Las investigaciones psicológicas prueban que los niños aprenden muy temprano a distinguir las prohibiciones morales incondicionales de otras reglas sociales o de meras convenciones[11]. Kant había concebido la «voluntad libre» como la

capacidad para vincular el propio arbitrio a normas que son aceptadas por discernimiento moral. Resulta interesante observar que en la investigación sobre las motivaciones, esta concepción está abriendo actualmente una alternativa al modelo explicativo tradicional[12]. La capacidad de distinguir juicios verdaderos de juicios tenidos por verdaderos se corresponde claramente con la capacidad de distinguir juicios morales válidos de juicios morales simplemente vigentes *de facto*.

II

La psicología del desarrollo de corte cognitivista —que extiende el concepto epistémico de aprendizaje al desarrollo de la conciencia moral— opera también con una concepción análoga a la verdad para los juicios morales correctos. Vuelve a aparecer aquí, en una versión deflacionista, el secular problema de la relación entre razón teórica y razón práctica cuya dinámica se desarrolló en su día en el idealismo alemán. Una persona ha «aprendido» algo cuando puede justificar retrospectivamente la nueva comprensión como corrección de una creencia anterior, que ahora se entiende como un error. Si esta

fenomenología del aprendizaje es adecuada también para la adquisición de creencias morales, debemos partir de que los juicios morales pueden ser verdaderos o falsos o, al menos, que se presentan con una parecida pretensión de validez que responde a un código binario (como es el de la verdad/falsedad). Por otra parte, resulta dudoso que haya «hechos» a los que los enunciados morales puedan «adecuarse» o a los que puedan «corresponderse» como lo hacen los enunciados descriptivos.

Lawrence Kohlberg habla de un «isomorfismo» entre las formas del juicio «lógico» y del juicio «moral».

Considera el dominio de las operaciones cognitivas como una condición necesaria para el aprendizaje de los correspondientes niveles del juicio moral. Esto no significa, sin embargo, «que el juicio moral sea simplemente una aplicación de un determinado nivel de inteligencia a los problemas morales. Creo que el desarrollo moral tiene su propio proceso secuencial y no que sea un reflejo del desarrollo cognitivo en un área de contenido ligeramente diferente»[13]. Sin perjuicio de la unidad de la razón —que asegura la analogía entre conocimiento e intelección moral — Kohlberg se mantiene fiel a la

distinción entre razón teórica y razón práctica. Pero sigue sin aclararse en qué se diferencian ambas.

Piaget destaca sobre todo los puntos comunes que salen a la luz cuando se explica el desarrollo de las capacidades cognitivas con ayuda de los mismos mecanismos de aprendizaje. Y habla de «paralelismo» entre el desarrollo de las categorías del entendimiento y las reglas lógicas, por un lado, y los conceptos fundamentales y las normas del derecho y la moral, por otro. Piaget habría descubierto que, igual que ocurre con el desarrollo cognitivo, los procesos de aprendizaje moral no se pueden reconducir por lo general a los

contenidos que el niño o el adolescente adquiere en la escuela o en la vida cotidiana:

> Cuando el niño, en ese estadio, elige determinados elementos y los asimila en su entendimiento bajo un determinado orden, no es que sufra pasivamente la presión de la «vida social» —como no sufre pasivamente la de la «realidad física»— sino que separa activamente aquello que se le ofrece de aquello que él, a su manera, reconstruye[14].

De modo que Piaget cuenta con que el mundo social juega, para el desarrollo de la conciencia moral, un papel parecido al que juega el mundo objetivo para el desarrollo de las

operaciones cognitivas en general. En el intercambio y el trato práctico con su entorno físico el niño desarrolla, a través de un proceso de abstracción reflexionante, los conceptos fundamentales y las operaciones adecuadas para la comprensión del mundo objetivo. Por la misma vía adquiere, al relacionarse con su entorno social, los conceptos fundamentales y las perspectivas necesarias para el enjuiciamiento moral de los conflictos de acción.

De esta forma, la teoría genética del conocimiento mantiene, a pesar de su planteamiento constructivista, un núcleo realista. Pues en la universalidad de las

formas de conocimiento del adulto se reflejan las *restricciones* invariables que, en nuestros intentos prácticos para dominar la realidad, impone a nuestro entendimiento activo el mundo objetivo (que suponemos independiente de nosotros). De la misma forma, los rasgos invariables del mundo social se depositan en las formas adultas de intelección moral y explican la validez universal de los juicios morales. Esta forma de comprender el desarrollo moral como análogo al desarrollo cognitivo tiene la ventaja de que da cuenta tanto de la validez intrínseca de los juicios morales como de la diferencia que existe entre que las

normas morales *merezcan* reconocimiento o que sean *fácticamente* reconocidas. Pero si para el desarrollo de la conciencia moral el mundo social debe jugar un papel similar al que juega el mundo objetivo para el desarrollo cognitivo en general, es urgente responder a la cuestión de si podemos sustraernos de alguna manera al realismo moral, sea en la versión que sea[15]. La duda también puede formularse intuitivamente como sigue: ¿Puede el mundo social —un mundo que no podemos suponer como «dado de forma independiente de nosotros»— imponer restricciones a nuestra cognición socio-moral en la misma

medida en que lo hace el mundo objetivo respecto al conocimiento de los hechos? ¿Cómo puede el mundo de las relaciones interpersonales, un mundo estructurado simbólicamente y que, en cierto modo, producimos nosotros mismos, decidir si los juicios morales son válidos o no?

Es evidente que el saber moral se ve afectado por la historia y por la constitución histórica del mundo social de forma distinta a como éstas afectan al saber empírico. Y ésta es la razón del peculiar doble nivel sobre el que se mueve la justificación de las acciones. Me refiero aquí a la conocida circunstancia de que las normas morales

bien fundamentadas sólo pueden pretender validez *prima facie*. Pues *ex ante* sólo pueden tenerse en cuenta las consecuencias y los efectos secundarios propios de aquellos casos *típicos* que podemos prever en el preciso momento de la fundamentación. Pero al aparecer más adelante constelaciones imprevistas de situaciones de conflicto surge también una nueva necesidad de interpretación que debe ser satisfecha desde la perspectiva distinta del discurso de *aplicación*[16]. En el proceso de aplicación se elige en cada caso la norma más adecuada de entre todo el conjunto de normas que son simplemente candidatas para ese

determinado caso. Ahí se pone en marcha aquel discernimiento hermenéutico que concreta la norma adecuada a la luz de las características que se dan en la situación e, inversamente, se describe el caso a la luz de las determinaciones normativas correspondientes. En todo caso, el saber moral se distingue del saber empírico porque se refiere *internamente* a la solución de problemas de aplicación.

Esta evidente asimetría entre la justificación de acciones y la explicación de sucesos no puede explicarse mediante la reserva falibilista bajo la que se halla *todo* saber. La reserva específica según la

cual las normas morales bien fundamentadas sólo pueden ser tenidas por válidas en un sentido que siempre está necesitado de complementación no se explica a partir de la provincialidad cognitiva general de la mente finita frente a un mejor saber futuro, sino de una provincialidad existencial —por decirlo de alguna manera— frente a la variabilidad histórica de los contextos de acción mismos. Un mundo simbólicamente estructurado de relaciones interpersonales e interacciones legítimamente reguladas está constituido históricamente de modo distinto al mundo objetivo de sucesos y estados observables; por ello las normas

universales sólo pueden determinar acciones futuras en la medida en que pueden anticiparse circunstancias típicas —es decir, aquellas que probablemente se producirán— y ello significa, por tanto, que esa determinación será siempre, por principio, incompleta.

Por otra parte, esta diferencia entre el saber moral y el saber empírico favorece una interpretación culturalista que pone en general en cuestión la analogía entre verdad y corrección. Así, por ejemplo, los planteamientos neoaristotélicos y postwittgensteinianos explican la forma gramatical de los juicios valorativos —coincidente con la de las oraciones susceptibles de verdad

— y su pretensión cognitiva a partir de un consenso de fondo que tiene sus raíces en las formas de vida intersubjetivas y los juegos de lenguaje comunes. Los miembros de una misma comunidad lingüística desarrollan, a la luz de su vocabulario evaluativo, determinadas representaciones normativas de ellos mismos y de la forma de vida con la que se identifican; pero no sólo eso: en las situaciones cotidianas descubren también rasgos —unos atrayentes, otros rechazables— que no pueden entender sin «saber» antes cómo deben reaccionar frente a ellos. En tanto que patrimonio común de una forma de vida, las «descripciones éticas

densas» de aquello que es «percibido» como cruel, amable o humillante (según sea el caso) adquieren objetividad en virtud de la aceptación no forzada de juegos de lenguaje aprendidos. Sin embargo, esa objetividad que el saber ético adquiere a partir del «espíritu objetivo» del entorno social (en el sentido de amplia aceptación fáctica) no debe confundirse con la validez análoga a la verdad en el sentido de aceptabilidad racional[17].

En la antropología cultural y en el historicismo de las ciencias humanas siempre imperó la idea de que los juicios morales reflejan sólo los estándares valorativos y las

interpretaciones de imágenes del mundo compartidas intersubjetivamente, es decir, de construcciones históricas *específicas de cada cultura*. Con ello entra en juego un empirismo de segundo nivel que ya no hace depender las valoraciones de episodios mentales (como los sentimientos o las actitudes) sino de los contextos culturales. Desde este punto de vista relativista R. A. Shweder critica, por ejemplo, el universalismo moral de Kohlberg[18]. Por lo demás, tampoco el constructivismo cultural retrocede frente a las cuestiones de verdad: tiende hacia un historicismo radical según el cual las distintas tradiciones, formas de vida y

culturas no sólo incorporan distintas morales y criterios de valor, sino incluso estándares de racionalidad propios[19]. El contextualismo, hoy en día tan influyente, discute cualquier sentido categórico tanto a las pretensiones de verdad como a las pretensiones de corrección normativa.

A la vista de este estado de la argumentación, no podemos suponer en ningún caso el uso teórico de la razón como algo aproblemático. De modo que resulta recomendable acometer la cuestión de la relación entre la razón teórica y la razón práctica no sólo bajo los puntos de vista de la teoría del conocimiento o de la teoría de la

fundamentación, sino en toda su amplitud. La discusión de las hipótesis de Piaget y Kohlberg muestra la relevancia de la cuestión en términos de teoría de la validez: ¿Hasta qué punto una comprensión cognitivista de los juicios morales exige la asimilación del concepto de «corrección» al de «verdad»? En alemán preferimos hablar de *Geltung* antes que de *Gültigkeit* de los juicios morales. Pero de esta forma se confunde la clara diferencia entre la «validez» (*Geltung*) de un juicio moral que encuentra un reconocimiento fáctico y la «validez» (*Gültigkeit*) de un juicio que *merece* reconocimiento intersubjetivo porque es verdadero.[*]

Ese uso lingüístico delata ya una cierta precaución frente a la analogía sin reservas entre la validez deontológica y la veritativa. Una comprensión de la validez moral análoga a la verdad podrá hacerse más plausible cuanto más débiles sean las connotaciones ontológicas del concepto de verdad que se invoca para la comparación. Una concepción que haga justicia a la intuición realista de un mundo que existe con independencia de nosotros, pero sin necesidad de recurrir a la idea de una *correspondencia* entre oraciones y hechos, favorecerá la tarea de clarificar aquellos aspectos bajo los cuales la

verdad y la corrección se parecen y, al mismo tiempo, se diferencian[20].

La intuición por la que me guío puede caracterizarse como sigue. Por una parte la corrección de los juicios morales se manifiesta por las mismas vías que la verdad de las oraciones descriptivas, es decir, mediante la argumentación. Igual que no tenemos un acceso directo —es decir, un acceso que no esté filtrado por razones— a las condiciones de verdad, tampoco tenemos acceso directo a las condiciones bajo las cuales las normas morales merecen reconocimiento universal. En ambos casos la validez de los enunciados sólo puede *demostrarse*

por vía discursiva a través del medio de las razones disponibles. Por otra parte, las pretensiones de validez morales carecen de aquella referencia al mundo que es característica de las pretensiones de verdad. «Verdad» es un concepto que transciende la justificación y que tampoco puede hacerse coincidir con el concepto de aseverabilidad idealmente justificada[21]. Más bien remite a condiciones de verdad que en cierta medida deben ser satisfechas por la realidad misma. Por el contrario, el sentido del concepto de «corrección» [normativa] (*Richtigkeit*) se agota en la aceptabilidad idealmente justificada. Y nosotros mismos contribuimos a la

satisfacción de las condiciones de validez de los juicios y normas morales mediante la construcción de un mundo de relaciones interpersonales bien ordenadas. No obstante, esta construcción está sujeta a restricciones que no están a disposición nuestra; de otro modo no podríamos hablar de *discernimiento* o *intelección (Einsicht)* moral. La presencia de connotaciones ontológicas no debe menoscabar la pretensión de validez universal o incondicional. Esta se mide por las condiciones sociales *y* las relaciones de reconocimiento recíproco que merecen ser aceptadas como justas por todos los participantes.

Ante todo y conectando con una discusión sobre la relación existente entre «justificación» y «verdad», voy a introducir un concepto discursivo de *verdad* (III). Antes de que podamos ocuparnos de la diferencia entre verdad y corrección normativa, este concepto epistémico de verdad precisa, no obstante, de una lectura pragmatista (IV). Sobre este trasfondo se mostrará que el predicado «correcto», a diferencia del predicado «verdadero», ve agotado su sentido en la «aceptabilidad idealmente justificada». La validez deontológica de los enunciados morales carece de las connotaciones ontológicas de la validez

veritativa; de modo que en lugar de la referencia al mundo objetivo característica de la validez veritativa —una referencia que transciende la justificación misma—, en la validez deontológica aparece la idea regulativa de la inclusión mutua de seres —en principio extraños entre sí— en un mundo inclusivo —y por ende universal— de relaciones interpersonales bien ordenadas (V). Este proyecto de un único mundo moral tiene sus raíces en la presuposiciones comunicativas del discurso racional; pues bajo las condiciones del moderno pluralismo de concepciones del mundo, esta idea de justicia se ha sublimado en el concepto

de imparcialidad: la imparcialidad de un acuerdo obtenido discursivamente (VI). Partiendo de la discusión con una lectura realista de la ética discursiva quisiera mostrar después por qué podemos entender el concepto de «corrección» —sin tener en cuenta su sentido inmanente a la propia justificación— de un modo análogo al concepto de «verdad», en términos de validez incondicionada. Las claves apropiadas para esta explicación las ofrecen las exigentes condiciones comunicativas que obligan a los participantes en discursos prácticos a establecer una perspectiva común basada en la imparcialidad autocrítica

(VII). Pero probar la posibilidad de una comprensión cognitivista de la moral no es suficiente, sin embargo, para explicar por qué, bajo las condiciones actuales de pluralismo de visiones del mundo, *debemos* seguir fieles al concepto de saber moral. Parece que en el sentido categórico de la validez moral se introduce un momento de convencionalismo en la medida en que, al adoptar una concepción análoga a la verdad, imponemos en cierta manera una esquematización binaria a la dimensión del bien y, de esta forma, delimitamos lo justo de lo bueno. Pero esta «decisión por la libertad» no es algo que esté en nuestra mano; ya que, de otra forma, el

juego de lenguaje moral inscrito en la forma comunicativa de vida no podría quedar intacto (VIII).

III

Las dudas contextualistas respecto a la intuición realista —que es una intuición universalista conectada con los conceptos de verdad, saber y razón— son consecuencia de un giro lingüístico que ha desplazado los criterios que determinan la objetividad del conocimiento desde la certeza privada de un sujeto que tiene determinadas vivencias a la práctica pública de

justificación de una comunidad de comunicación[22]. Hoy en día existe un amplio consenso respecto a que el lenguaje y la realidad están entreverados de una forma que para nosotros resulta inextricable. Sólo podemos explicar lo que es un hecho recurriendo a un enunciado sobre hechos y sólo podemos explicar lo que es real recurriendo a aquello que es real. Dado que la verdad de las creencias y oraciones sólo puede fundamentarse o discutirse, a su vez, con la ayuda de otras creencias y oraciones, no podemos salimos —en tanto que seres reflexionantes— del círculo mágico del lenguaje. Esta circunstancia sugiere un concepto antifundamentalista

de conocimiento y un concepto holista de fundamentación; y parece que sólo un concepto de verdad como coherencia es compatible con ambos. Por ello resulta aconsejable aclarar primero si puede rescatarse para el concepto de verdad un sentido de validez que sea independiente del contexto; y después podremos retomar el problema de la distinción apropiada entre «verdad» y «corrección»[23].

No podemos confrontar directamente nuestras oraciones con una realidad que, en ella misma, no está impregnada lingüísticamente; por eso no puede señalarse especialmente ninguna clase de enunciados básicos que se legitimen

«por sí mismos» y que pudieran servir así de principio o final de una cadena lineal de fundamentación. Pero si el concepto de fundamentación semántico-deductivo no funciona, la validez de los enunciados falibles ya sólo puede probarse en cualquier caso como vigencia fundada para un público. Por eso parece natural intentar explicar la «verdad» como un concepto epistémico, es decir, como un concepto de validez ternario; las verdades parece que sólo son accesibles bajo la forma de lo racionalmente aceptable. Se impone entonces la cuestión de si la verdad —ahora epistemologizada— de un enunciado sigue poseyendo, en general,

un «valor» que sea independiente de su respectivo contexto de justificación[24]. Dentro del paradigma lingüístico la verdad de los enunciados ya no puede ser concebida, en todo caso, más que como «correspondencia con algo en el mundo». De lo contrario deberíamos poder salimos del lenguaje mediante el lenguaje. Ni siquiera podemos comparar una expresión lingüística referida a una evidencia presuntamente «definitiva» con ningún trozo de realidad «desnuda» y no interpretada, es decir, con un referente que eluda nuestro examen ineludiblemente lingüístico. La verdad de un enunciado parece que ya sólo

puede estar garantizada por la coherencia con otros enunciados.

Sin embargo, la condición de la «coherencia» de una creencia verdadera con otras creencias ya aceptadas es insuficiente. Una coherencia que se establezca solamente a partir de una cadena de fundamentación no puede explicar por qué incluso afirmaciones brillantemente justificadas pueden acabar mostrándose como falsas. Es patente que consideramos la «verdad» como una propiedad de los enunciados que «no puede perderse». Por ejemplo, el uso «cautelar» del predicado «verdadero» nos recuerda la circunstancia de que las mejores razones

pueden ser refutadas a la luz de evidencias posteriores. Por eso no podemos eludir esta difícil cuestión: «¿Por qué el hecho de que nuestras creencias dependan unas de otras —suponiendo que sea así— ofrecería la indicación última de que son verdaderas?»[25]. Nos encontramos ante el dilema de que, para convencernos de la verdad de un enunciado, no disponemos de otra cosa que de razones justificatorias, y ello a pesar de que utilizamos el predicado de verdad en un sentido absoluto que transciende todas las justificaciones posibles. Mientras nuestras prácticas de justificación cambian con los estándares vigentes en

cada caso, la «verdad» está ligada a una pretensión que *apunta más allá* de todas las evidencias potencialmente disponibles. Esta espina realista nos impide abrazar un idealismo lingüístico que reduce la «verdad» a la «aseverabilidad justificada».

Sin embargo, debe haber una relación interna entre verdad y justificación. A pesar de que la verdad no es ningún concepto de éxito (*Erfolgsbegriff*), partimos de la base de que una justificación de ‘p’ que, según nuestros criterios, haya tenido éxito, habla en favor de la verdad de ‘p’. De ahí la cuestión: «Dado únicamente un conocimiento de lo que nosotros

creemos sobre el mundo y de cómo nuestras creencias encajan entre ellas, ¿cómo podemos mostrar que estas creencias son muy probablemente verdaderas?»[26]. A primera vista una salida plausible consiste en distinguir la «verdad» de la mera «aceptabilidad» mediante la adopción de condiciones ideales de justificación: es verdadero lo que sería aceptado como justificado bajo condiciones epistémicas ideales (Putnam), o en una comunidad ideal de comunicación (Apel) o en una situación ideal de habla (Habermas). El momento de incondicionalidad que vinculamos intuitivamente con las pretensiones de verdad se interpreta aquí en el sentido

de una superación de los contextos locales. Un enunciado justificado según nuestros estándares se distingue de un enunciado verdadero de la misma forma que el enunciado justificado en su contexto correspondiente se distingue de aquel que podría ser justificado en todos los contextos posibles.

Las distintas versiones de esta propuesta, que se remontan hasta Peirce y que operan con supuestos *estados* ideales[27], chocan no obstante con dificultades. Estas construcciones teleológicas yerran su objetivo porque su definición de la verdad o se distancia en exceso o no se distancia suficientemente de la aseverabilidad

justificada. El concepto discursivo de verdad, que idealiza las propiedades formales y procedimentales de la argumentación pero no sus objetivos, evita estas objeciones. Según esta lectura, la práctica de la argumentación —que se introduce como instancia de acreditación— debe satisfacer *durante su proceso* determinados requisitos ideales. La *forma* de la comunicación debe asegurar tanto una inclusión completa como una participación de todos los afectados que sea igualitaria, sin coacciones y orientada al entendimiento, a fin de que, en los temas precisos, todas las aportaciones relevantes encuentren su voz y los

mejores argumentos puedan decidir. En virtud de ello, un enunciado es verdadero sólo si, bajo las exigentes condiciones de comunicación de los discursos racionales, puede resistir todos los intentos de refutación[28].

También esta propuesta tiene que hacer frente a una objeción acertada: resulta contraintuitivo que un enunciado así probado deba ser verdadero *basándose* o como resultado de su capacidad de superviven-cía discursiva. Los conceptos epistémicos de verdad dan cuenta, sin duda, de esa intuición lingüística que nos permite comprender que, ante pretensiones de verdad controvertidas, dependemos

exclusivamente de la mejores razones, puesto que nos está vedado el acceso directo a las condiciones de verdad no interpretadas. Sólo podemos comprobar si están satisfechas las condiciones de verdad (que debemos interpretar a la luz de la clase de razones apropiadas en cada caso) por la vía de la justificación, es decir, mediante la resolución discursiva de la correspondiente pretensión de verdad. Pero no por ello la verdad de un enunciado se convierte ella misma en una circunstancia mediada epistémicamente. La brecha entre verdad y justificación no se cierra tampoco con una idealización de las condiciones bajo las que discurren los procedimientos de

justificación actuales. Dado que todos los discursos reales que discurren en el tiempo continúan siendo provinciales frente a los procesos de aprendizaje en el futuro, no podemos saber si los enunciados que hoy consideramos justificados bajo condiciones aproximadamente ideales podrán efectivamente confirmarse en el futuro frente a todos los intentos de refutación. Y sin embargo debemos darnos por satisfechos con la aceptabilidad racional bajo condiciones ideales como una prueba suficiente para la verdad. Así pues, el concepto discursivo de verdad no es que sea falso, sino insuficiente. Todavía no explica qué es lo que *nos*

autoriza a tener como verdadero un enunciado que se supone que ha sido justificado idealmente[29].

Las teorías epistémicas de la verdad adolecen en general de que buscan la verdad de los enunciados en el juego lingüístico de la argumentación, es decir, allí donde se tematizan *expresamente* las pretensiones de verdad que han devenido problemáticas. Pero las pretensiones de verdad sólo hacen su aparición como objetos hipotéticos de una controversia una vez que se han desprendido de su contexto funcional cotidiano y, en cierta forma, han quedado «detenidas» o inmóviles. Frente a ello, la concepción pragmática

que seguidamente quiero exponer (aunque sea sólo a grandes rasgos) atiende al funcionamiento de las pretensiones de verdad *dentro* del mundo de la vida. En este sentido, el concepto discursivo de verdad debe complementarse a fin de que pueda dar cuenta de las débiles connotaciones ontológicas que, incluso después del giro lingüístico, asociamos con la «aprehensión de hechos». Con esta lectura salvamos el momento de incondicionalidad que sigue marcando la comprensión de una verdad que sólo nos es accesible por la vía de la resolución discursiva de pretensiones de validez. Con este paso me doto de una

base para emprender la comparación entre verdad y corrección. La «existencia» de estados de cosas —interpretada en términos pragmatistas— constituye el fondo adecuado sobre el que puede resaltar el sentido deontológico de que las normas morales «merezcan reconocimiento».

IV

El pragmatismo nos recuerda que la práctica cotidiana excluye cualquier tipo de reserva que, por principio, pueda tenerse sobre la verdad. La red de prácticas adquiridas se apoya sobre

unas creencias más o menos implícitas que, situadas sobre un amplio transfondo de convicciones intersubjetivamente compartidas —o, al menos, suficientemente coincidentes—, tenemos por verdaderas. Las rutinas cotidianas y las comunicaciones habituales discurren sobre determinadas certezas que guían la acción. Este «saber» del que nos valemos realizativamente tiene la connotación platónica de que operamos con «verdades» (es decir, con oraciones cuyas condiciones de verdad *están* satisfechas). Estas certezas se convierten inmediatamente en dudas tan pronto como pierden su apoyo en la estructura de evidencias que conforma el

mundo de la vida y se ven despojadas de su ingenuidad inicial. Con el paso de la acción al discurso aquello que inicialmente y de forma ingenua es tenido por verdadero pierde su carácter de certeza para la acción y, en lugar de ello, adquiere la forma de un enunciado hipotético cuya validez queda en suspenso hasta que se someta a un examen argumentativo. Una mirada que vaya más allá del plano de la argumentación abarca el *papel pragmático* de esa verdad de rostro jánico; un papel pragmático que establece precisamente el tan buscado nexo interno entre la certeza para la acción y la aseverabilidad justificada.

Las vías por las que las certezas de acción que han devenido problemáticas se transforman en meras hipótesis permiten también, a su vez, la retraducción de afirmaciones racionalmente aceptables en nuevas certezas para la acción. Desde la perspectiva de los actores —que adoptan sólo *temporalmente* una actitud reflexiva de participantes en la argumentación a fin de mejorar un saber parcialmente dudoso—, el desempeño o resolución discursiva de pretensiones de validez adquiere el sentido de una autorización para volver a la ingenuidad del mundo de la vida. Como se vé, atribuyo fuerza explicativa al cambio de

perspectiva como tal: lo que desde la perspectiva interna del participante en la argumentación es un fin en sí mismo, desde la perspectiva externa del sujeto que actúa y que tiene que habérselas bien con el mundo se convierte en un medio para otros fines. La función de «eliminación» de inseguridades (en relación a la acción) que surgen como consecuencia de la problematización de un determinado saber explica por qué no tiene sentido, para los participantes en la argumentación (que siguen en el papel, nunca totalmente suspendido, de sujetos que actúan), proseguir la argumentación cuando, conociendo todas las informaciones decisivas y después

de ponderar todas las razones relevantes, se han convencido de que las objeciones contra ‘p’ —o, en su caso, contra una sustitución de ‘p’ por ‘q’— se han agotado. La necesidad permanente de actuar que es propia del mundo de la vida (donde los discursos *continúan teniendo siempre* su raíz) obliga a «segmentar» temporalmente —por decirlo así— una conversación que, desde la perspectiva interna, es ilimitada y sin término. Por ello resultan necesarios dispositivos muy artificiales para proteger los discursos racionales frente a este remolino del mundo de la vida y, como ocurre, por ejemplo, en el sistema científico, autonomizarlos de tal

forma que el pensamiento hipotético pueda funcionar de modo permanente. Sólo la ciencia institucionalizada puede limitarse a trabajar con hipótesis y permitirse un falibilismo radical que neutralice el platonismo natural del mundo de la vida.

Por otra parte, la constitución dogmática del mundo de la vida es precisamente una condición necesaria para la conciencia falibilista de los participantes en la argumentación, los cuales cuentan con que pueden equivocarse incluso en el caso de creencias bien fundamentadas. Pues junto con el platonismo de sus robustos conceptos de verdad y saber (referidos

siempre a certezas de acción), el mundo de la vida —que en cierta medida se introduce en el discurso— ofrece el criterio a seguir para orientarse por pretensiones de verdad independientes del contexto; se trata, por tanto, de un criterio que transciende la justificación, pero que siempre está ya presupuesto en la acción. Aquí, dentro del discurso, la diferencia que se ha establecido entre la verdad y la aseverabilidad justificada mantiene viva la conciencia de falibilidad y, al mismo tiempo, obliga a los participantes en la argumentación a aproximarse autocríticamente a condiciones ideales de justificación, es decir, a un descentramiento cada vez

más acusado de su respectiva comunidad de justificación.

Las raíces pragmáticas de un concepto cotidiano de verdad, un concepto con rostro jánico que media entre el mundo de la vida y el discurso, explican además las connotaciones ontológicas que vinculamos con el sentido asertivo de las afirmaciones. Con oraciones verdaderas queremos expresar que un determinado estado de cosas está «dado» o «existe». Y tales hechos remiten a su vez al «mundo» como la totalidad de objetos sobre los que podemos enunciar hechos. El modo ontológico de hablar crea un nexo entre la verdad y la referencia, es decir, entre

la verdad de los enunciados y la «objetividad» de aquello sobre lo que, o de lo que, se enuncia algo. El concepto de «mundo objetivo» engloba todo lo que los sujetos capaces de lenguaje y de acción «no hacen ellos mismos» (sin tener en cuenta sus manipulaciones o inventos), de modo que pueden referirse a objetos que pueden ser identificados como los mismos objetos incluso bajo descripciones distintas. La *indisponibilidad* y la *identidad* del mundo son las dos determinaciones de la «objetividad» que se explican mediante la experiencia del *coping*, del tener que arreglárselas con el mundo: en la acción las creencias se «acreditan» sobre la

base de algo muy distinto a como lo hacen en el discurso.

En la argumentación, comprobar si una creencia que se ha convertido en problemática demuestra ser racionalmente aceptable es algo que depende exclusivamente de razones. Aquí los participantes se guían por pretensiones de verdad que transcienden la justificación, porque incluso como participantes en la argumentación no han olvidado que lo que pasa con las creencias verdaderas en la práctica del mundo de la vida es distinto a lo que pasa en el discurso. Mientras sólo actuaban, era únicamente el prerreflexivo «habérselas bien con el

mundo» el que decidía si una creencia funcionaba o caía en el torbellino de la problematización. Los juegos de lenguaje y las prácticas se acreditan en función de si «funcionan», es decir, a través de su propia ejecución acertada o con éxito. Cuando fracasan, el mundo deja de colaborar en la forma en que se esperaba. En el mentís que representa este fracaso, un mentís experimentado de forma práctica y mediante el cual el mundo revoca realizativamente su disposición a colaborar, se forma el concepto de objetividad. Éste se extiende, por un lado, a la resistencia de un mundo indisponible que, frente a nuestras manipulaciones, contrapone su

propio sentido y, por otra parte, a la identidad de un mundo común para todos. Dado que en el curso de su cooperación los sujetos que actúan suponen mutuamente que cada uno, desde su perspectiva, se refiere al *mismo* mundo, el mundo «existe» sólo en singular.

Está claro que en el nivel discursivo (recordemos que los discursos están liberados del peso de la acción y en ellos sólo cuentan las razones) esta instancia de cercioramiento queda en suspenso (o se utiliza para experimentos cuyos resultados sólo cuentan como argumentos junto a otros argumentos). En la dimensión interpersonal —en la

que los participantes apartan su mirada objetivadora respecto al mundo y se ocupan, en actitud realizativa, de las actitudes del oponente— pueden estar en liza tantos mundos como interpretaciones. Pero incluso entonces los participantes en la argumentación conectan su objetivo primordial —la resolución discursiva de pretensiones de verdad *incondicionadas*— con la connotación de «aprehensión de hechos» y, de este modo indirecto, siguen *manteniendo* el mundo objetivo a la vista. No han *olvidado* que, en su papel de actores, volverán a referirse todos al *mismo* mundo tan pronto como, una vez

finalizada su disputa interpretativa, vuelvan al mundo de la vida.

Sólo cuando entendemos de esta forma pragmatista la relación entre la verdad de los enunciados y la objetividad de aquello sobre lo que los enunciados versan, se hace patente la dificultad de entender la validez moral *asimilándola* a la verdad. Junto con el parentesco entre ambas pretensiones de validez, aparece también así la diferencia entre ellas. Por un lado, ambas dependen de su propia resolución discursiva y, por tanto, de unas prácticas de justificación en las que los participantes se guían por la idea de la «única respuesta correcta», a pesar de

que saben que no pueden alcanzarla mediante una «aceptabilidad idealmente justificada». Por otra parte esta analogía sólo existe en el nivel de la argumentación y no puede extrapolarse al nivel de la «acreditación» prerreflexiva de las creencias. Las convicciones morales no se quiebran por la resistencia que puede ofrecer un mundo objetivo que todos los participantes suponen único e idéntico, sino por la indisolubilidad de un disenso normativo entre unos oponentes que forman parte de un mismo mundo social.

Es cierto que las convicciones morales dirigen las interacciones sociales normativamente reguladas de

una forma parecida a como lo hacen las convicciones empíricas respecto a las intervenciones finalistas en el mundo objetivo. Pero se *acreditan* implícitamente de otra manera: no por el éxito de la manipulación de procesos que discurren siguiendo su propia lógica, sino por la solución consensuada de los conflictos de acción. Una solución que únicamente puede conseguirse ante el trasfondo de convicciones normativas *intersubjetivamente compartidas*. La acreditación no tiene lugar aquí en el seno de una práctica perfectamente diferenciada del discurso, sino que se produce de antemano en el medio de la

comunicación lingüística (a pesar de que, primero y ante todo, las consecuencias de las ofensas morales más bien se «perciben»). El derrumbe de las certezas que guían la acción no viene determinado por la contingencia incontrolada de las circunstancias que las frustran, sino la protesta o el grito de otros oponentes sociales con orientaciones de valor disonantes. La resistencia no surge de hechos o datos objetivos incontrolados, sino de la falta de un acuerdo normativo con los otros. La «objetividad» de un espíritu *extraño* está hecha de una materia distinta que la objetividad de una realidad *que nos sorprende*. La resistencia del «espíritu

objetivo» se supera mediante procesos de aprendizaje moral que llevan a las partes en conflicto a ampliar sus respectivos mundos sociales y a *incluirse* recíprocamente en un mundo común construido de tal modo que pueden enjuiciar y resolver consensualmente sus conflictos a la luz de estándares de valoración coincidentes.

V

Las pretensiones de validez morales carecen de la referencia al mundo objetivo característica de las

pretensiones de verdad. De esta forma están privadas de un punto de referencia que transcienda la justificación. En lugar de esta referencia al mundo aparece la orientación hacia una ampliación de los límites de la comunidad social y su consenso valorativo. Si queremos determinar con precisión la diferencia entre corrección y verdad debemos examinar si —y dado el caso cómo— esta orientación hacia una inclusión progresiva de pretensiones y personas ajenas puede equipararse con esa referencia al mundo que falta en las pretensiones de validez morales.

Los discursos racionales se mueven continuamente en un circuito

recursivamente cerrado de argumentos. En relación con problemas tanto descriptivos como morales, debemos darnos por satisfechos con la aceptabilidad racional de los enunciados para decidir sobre una cuestión de validez controvertida. Pero el consenso logrado por medios discursivos tiene una connotación diferente para la verdad de los enunciados que para la corrección de los juicios morales o normas. Dado que bajo la presuposición de condiciones aproximadamente ideales se tienen en cuenta todos los argumentos disponibles y se agotan todas las objeciones relevantes, un acuerdo discursivamente

logrado nos autoriza a tener por verdadero un enunciado. Pero si atendemos al mundo objetivo, la verdad de un enunciado significa al mismo tiempo un *factum*: la existencia de un estado de cosas. Los hechos deben su facticidad a la circunstancia que tienen sus raíces en un mundo de objetos (sobre los que enunciamos tales hechos) que existen con independencia de su descripción. Esta explicación ontológica implica que incluso un consenso cuidadosamente obtenido en relación a un enunciado tan bien fundamentado como se quiera puede mostrarse como falso a la luz de nuevas evidencias. Esta diferencia entre verdad y aseverabilidad

justificada se borra en el caso de las pretensiones de validez morales; pues en el caso de la validez moral no existe un equivalente para la explicación ontológica de la pretensión de verdad. Mientras que en la dimensión de los problemas objetivos los resultados del aprendizaje pueden *tener como consecuencia* un acuerdo, en el proceso de aprendizaje moral los resultados *se miden* por la naturaleza inclusiva de ese consenso producido mediante razones.

Si todos los posibles afectados, ante una materia necesitada de regulación, llegaran conjuntamente, mediante discursos prácticos, a la convicción de que un determinado modo de actuar es

igualmente bueno para todas las personas, entonces considerarían esta práctica como vinculante. El consenso alcanzado discursivamente tiene para los participantes algo de definitivo. No constata ningún hecho, sino que «fundamenta» una norma; una norma cuya «existencia» no radica en otra cosa que en «merecer» reconocimiento intersubjetivo; y los participantes parten de la base de que pueden precisamente comprobar esto bajo las condiciones cuasi ideales de un discurso racional. No entendemos la validez de un enunciado normativo en el sentido de la *existencia* de un estado de cosas, sino por la capacidad de *ser digna de*

reconocimiento que posee la norma correspondiente (sobre la que deberemos fundar nuestra práctica). Una norma digna de reconocimiento no puede ser desmentida por un «mundo» que se niega a «colaborar». Sin duda que una norma cuya capacidad para ser reconocida está idealmente justificada puede carecer de reconocimiento fáctico o, en una sociedad en la que están establecidas otras prácticas o distintas interpretaciones del mundo, se la puede privar de tal reconocimiento. Pero junto con la referencia al mundo objetivo, las pretensiones de validez morales pierden una instancia que va más allá del discurso y transciende la

autovinculación consciente de la voluntad de los participantes.

Un acuerdo sobre normas o acciones que haya sido alcanzado discursivamente bajo condiciones ideales posee algo más que una mera fuerza autorizante: *garantiza* la corrección de los juicios morales. La aseverabilidad idealmente justificada *es* lo que entendemos por validez moral; no significa sólo que se han agotado los pros y los contras en relación a una pretensión de validez controvertida, sino que *ella misma* agota el sentido de la corrección normativa en tanto que capacidad para merecer reconocimiento. La aseverabilidad idealmente justificada

de una norma no señala —como en el caso de una pretensión de verdad que transciende la justificación— más allá de los límites del discurso, hacia algo que pudiera «existir» independientemente de su corroborada capacidad para ser digna de reconocimiento. La inmanencia de la «corrección» respecto a la justificación se apoya en un argumento de crítica del significado: dado que la «validez» de una norma consiste en que sea aceptada —es decir, reconocida como válida— bajo condiciones ideales de justificación, la «corrección» es un concepto epistémico.

Esta concepción no implica de ninguna manera que debamos atribuir infalibilidad a nuestras mejores intuiciones morales. El acuerdo «en dos niveles» alcanzado en los discursos morales de fundamentación y de aplicación se encuentra sometido incluso a una doble reserva falibilista. Retrospectivamente se nos puede mostrar tanto que nos hemos engañado respecto a las presuposiciones de argumentación de las que hemos partido, como que no hemos previsto las circunstancias relevantes.

La idealización de las condiciones de justificación que efectuamos en los discursos racionales constituye el

criterio para una reserva siempre actualizable frente al grado de descentramiento alcanzado en cada caso por nuestra comunidad de justificación[30]. Pues —como veremos más adelante— ante los problemas morales ésta choca con dificultades específicas, es decir, dificultades que no son sólo de carácter cognitivo. Cuando hay afectados excluidos y éstos no pueden participar en la discusión, cuando se reprimen temas o se suprimen contribuciones relevantes, cuando no se articulan sinceramente o no se formulan de modo convincente los intereses determinantes o cuando no se respeta a los otros en su otredad, debemos contar

entonces con que no se dan —o ni tan sólo se expresan— las tomas de posición racionalmente motivadas. Este falibilismo es totalmente compatible con el carácter definitivo que tiene *para nosotros* un acuerdo respecto al cual *suponemos* —acertadamente o no— que ha sido logrado bajo condiciones de justificación suficientemente ideales. Sólo podemos corregir los errores si presuponemos la posibilidad de decidir con fundamento entre lo «correcto» y lo «falso» y nos guiamos por el objetivo de obtener una única «respuesta» correcta sobre la base del principio de bivalencia. Otro tipo de falibilismo se explica, como hemos dicho, por el hecho

de que todas las normas reconocidas como válidas, aun en el caso de estar bien fundamentadas, pueden ser complementadas mediante discursos de aplicación. Ahí puede ponerse de manifiesto que determinadas circunstancias no previstas o nuevos hechos obligan a revisiones que vuelven a replantear cuestiones de fundamentación de la norma. La consciencia de este carácter provincial que la existencia tiene frente al futuro no tendría que inquietar, no obstante, nuestras convicciones morales, al menos mientras las circunstancias consideradas en los discursos de fundamentación no

se vean arrumbadas por el desmentido de la historia.

De todas formas, no queda decidido aún si —y, dado el caso, cómo— el sentido constructivo de la formación de opinión y voluntad moral puede compensar, en el caso de los juicios morales «correctos», la falta de un punto de referencia que transcienda la justificación. Kant tradujo la absoluta obligatoriedad de los deberes morales en validez categórica de los juicios morales. Si ahora el concepto de corrección pierde ese apoyo que transciende toda justificación y al que el concepto de verdad debe sus connotaciones ontológicas, se impone la

pregunta de cómo la pretensión de corrección puede mantener su momento de incondicionalidad.

Pretendemos validez universal para un enunciado válido. Es decir, pretendemos que sea reconocido no solamente en contextos locales sino en todos los contextos. Con relación a un enunciado ‘p’ susceptible de verdad, leemos la oración correspondiente en un sentido realista de izquierda a derecha. Si ‘p’ es verdadero, el enunciado es válido incondicionalmente y merece ser reconocido como verdadero por todos. Para que ‘p’ encuentre este reconocimiento universal todos deben poder convencerse de la verdad de este

enunciado y deben *saber* que ‘p’. Este saber puede, a su vez, apoyarse en la verdad de ‘p’, porque (y hasta el punto de que) los enunciados verdaderos pueden fundamentarse bien. Esta reflexión concierne al conocido nexo entre verdad y saber: una persona *sabe* que ‘p’ cuando (*a*) si cree que ‘p’, (*b*) si tiene buenas razones para creerlo y (*c*) si ‘p’ es verdadero. El saber moral no puede satisfacer estas condiciones si entendemos la «corrección» como una pretensión de validez epistémica, porque entonces la exigencia no epistémica que representa (*c*) no puede ser satisfecha. ¿Cómo puede entenderse entonces la corrección normativa en el

sentido de una pretensión de validez incondicionada y codificada binariamente, si resulta que los juicios morales no pueden ser fundamentados ya en relación a condiciones de validez no epistémicas?[31].

Aquí nos puede seguir ayudando la mencionada observación de que la validez de los juicios morales *se mide* por la *naturaleza inclusiva* del acuerdo normativo al que llegan las partes en conflicto. En la medida en la que en las controversias morales nos guiamos también por el objetivo de una «única respuesta correcta», suponemos que la moral válida abarca un único mundo social que incluya de forma igualitaria

todas las pretensiones y a todas las personas. Como ocurre con el «reino de los fines» de Kant, este mundo no está dado, sino más bien «planteado». Este proyecto de un mundo [social] de relaciones interpersonales bien ordenadas y plenamente inclusivo sólo comparte con el concepto del mundo objetivo —un mundo que «no está hecho por nosotros» y que «es el mismo para todos»— una de estas dos determinaciones: la identidad, pero no la indisponibilidad. Pero esta identidad no está modelada según la «mismidad» de un mundo objetivo supuesto formalmente. Que el mundo moral «es el mismo para todos» no se debe a la

coordinación de las distintas perspectivas de los observadores debida a una referencia al mundo *dirigida al mismo punto* y que se refleja también en ese guiarse por la verdad que transciende la justificación; de lo que se trata más bien es de que los participantes en la dimensión moral deben hacer realidad una perspectiva inclusiva —la perspectiva del «nosotros»— mediante una adopción *recíproca* de perspectivas. G. H. Mead lo describió como el proceso de ampliación paulatina de un intercambio reversible de perspectivas. Piaget habla de descentramiento progresivo: la perspectiva propia va «descentrándose»

cada vez más a medida que el proceso de entrecruzamiento mutuo de perspectivas se acerca al límite de la inclusión completa.

Si se sigue esta concepción constructivista[32], se puede explicar la incondicionalidad de una pretensión de validez moral con el universalismo de un ámbito de validez *a establecer*-, sólo son válidos los juicios y normas que podrían ser aceptados por buenas razones por todos los afectados bajo el punto de vista inclusivo que permita considerar en la misma medida las correspondientes pretensiones de todas las personas. El proyecto de un universo de autolegislación de personas libres e

iguales impone a la justificación de los enunciados morales las *restricciones de esta perspectiva*. Cuando se examina la corrección de los enunciados morales bajo una óptica universalista de este tipo, el punto de referencia de un mundo social idealmente esbozado de relaciones interpersonales legítimamente reguladas puede constituir, a la hora de solucionar de modo presuntamente racional los conflictos de acción morales, un equivalente para las restricciones que impone el mundo objetivo (y de las que aquel mundo social carece).

Sin embargo, con ello se desplaza la carga de la prueba desde la cuestión de

cómo explicar la incondicionalidad de una pretensión de validez inmanente a la justificación a la cuestión de por qué vinculamos en general el concepto de «validez moral» a un programa universalista. Por ello debo entrar brevemente a considerar las circunstancias bajo las cuales las problemáticas universalistas se nos imponen inevitablemente, a fin de mostrar cómo la idea de la justicia, a la luz de estas problemáticas, se retira de sus contextos concretos en que se halla incorporada para adoptar la figura de una formación del juicio plenamente inclusiva e imparcial, es decir, para adoptar una forma procedimental. De

este modo la perspectiva de la justicia se superpone con una perspectiva que adoptan en general los participantes en discursos racionales. Esta convergencia hará que nos percatemos de que el proyecto de un mundo moral que incluya en la misma medida las pretensiones de todas las personas no es un punto de referencia elegido al azar; se debe más bien a una *proyección* de las presuposiciones de comunicación generales que rigen la argumentación.

VI

Ante todo debemos aclarar cuál es el punto principal sobre el que se trata en los juicios morales. La pregunta fundamental de la moral consiste en cómo pueden regularse legítimamente las relaciones interpersonales. No se trata de reproducir hechos sino de apelar a normas dignas de reconocimiento. Son normas que *merecen* reconocimiento en el círculo de sus destinatarios. Naturalmente que este tipo de legitimidad se mide en cada contexto social por el consenso existente sobre lo que vale como justo. La interpretación de «justicia» en cada caso dominante determina la perspectiva desde la cual se enjuicia cada vez si las

formas de actuar son «igualmente buenas para todos los miembros». Pues sólo entonces tales prácticas merecerán reconocimiento general y podrán obtener el carácter obligatorio para todos los destinatarios. Sobre la base de una comprensión de fondo de este tipo, los conflictos entre dos «partes» en disputa pueden resolverse con razones que convenzan a ambas, es decir, pueden resolverse, en el más literal de los sentidos, «imparcialmente».

La creencia de legitimidad varía en función de una multitud de ideas sustanciales de justicia. Desde un punto de vista histórico, la expectativa de que las prácticas tienen que ser «buenas en

la misma medida» para todos los miembros no ha sido entendida de entrada en un sentido *igualitario* o *universalista*. Estas dos implicaciones se van desarrollando sólo a partir de concepciones de la justicia concretas, insertas en formas de vida e imágenes del mundo omnicomprensivas. A medida que se va asimilando la creciente complejidad social, la «imparcialidad», que ha pasado de las cuestiones de aplicación a las cuestiones de fundamentación, va adquiriendo también la función de explicitar una idea de justicia que se vuelve cada vez más abstracta. Por esta vía, las ideas concretas de justicia que inicialmente

posibilitaban el enjuiciamiento imparcial de casos particulares se subliman y pasan a convertirse en un concepto procedimental de enjuiciamiento imparcial; un concepto que, por su parte, define la justicia. En el curso de este desarrollo se invierte la relación primitiva entre forma y contenido: si en un principio las concepciones de justicia sustantivas eran el criterio para determinar si las normas a partir de las cuales tenían que enjuiciarse los conflictos eran dignas de reconocimiento, al final lo que es justo se mide por las condiciones que rigen la formación imparcial del juicio. Esto se

puede ilustrar esquemáticamente con la siguiente reflexión.

Partamos del supuesto de un tipo ya desarrollado de sociedad estructurada jerárquicamente y con un carácter (según los criterios actuales) represivo y explotador. Sin embargo, los miembros de esta sociedad deben compartir, al mismo tiempo, un *ethos* comunitario y una imagen del mundo que justifica, de una forma para ellos plausible, la distribución existente de roles y competencias. Bajo las descripciones correspondientes, todo lo que mantiene las estructuras sociales encuentra su explicación como contribución a la reproducción del «bien común»; este

bien común expresa por definición lo que es bueno en la misma medida para todos. Bajo estas circunstancias, cada uno, situado en su función y en su lugar social, se sentirá igualmente tratado, a pesar del reparto desigual de poder, prestigio, bienestar y oportunidades. Simulemos ahora la transición de las sociedades tradicionales a las sociedades modernas. La movilización de recursos materiales y personales conduce a una diferenciación funcional de la sociedad que cambia radicalmente las condiciones de vida. Finalmente, la consecuencia de ello es que cada vez más personas se topan con más frecuencia con otras personas en roles

distintos y en distintas situaciones. Se encuentran no ya como prójimos que confían recíprocamente entre ellos, sino como extraños, como personas de otro tipo y distinta procedencia[33]. Esta transformación tiene a su vez, como consecuencia, que la multiplicidad que ahora se percibe de formas colectivas de vida y de planes de vida individuales no es ya compatible con el rígido marco del *ethos* concreto y universalmente vinculante de una comunidad más o menos homogénea. Al hacerse astillas la imagen del mundo intersubjetivamente compartida y desmoronarse la forma de vida tradicional, los bienes colectivos

ligados a ambas se vuelven problemáticos.

El escenario de pluralismo de concepciones del mundo y de *ethos* comunitarios que se derrumban sirve para recordarnos por qué los miembros de las sociedades modernas llegan a ser conscientes de que puede haber un disenso racional también respecto a estándares de valor fundamentales y por qué ellos mismos están confrontados a la tarea de aportar su *propio* esfuerzo para ponerse de acuerdo, *en común*, sobre las normas de una convivencia justa. El universo moral pierde la apariencia ontológica de algo dado y se entrevé como algo *construido*. Al mismo

tiempo, el pluralismo de formas de vida y proyectos vitales obliga a un acuerdo sobre unas normas generales y abstractas que no estén hechas, de entrada, para casos especiales. Pero cabe presuponer que estas normas sólo pueden pretender legitimidad en tanto que regulen el espectro más amplio y la mayor variación de circunstancias y opciones vitales de forma que satisfagan, en la misma medida, el interés de todos los afectados. Es ahora cuando se muestran las implicaciones *igualitarias* de la justicia. La necesidad postradicional de fundamentación eleva las expectativas frente a la formación del juicio moral y cambia al mismo

tiempo el criterio por el que se mide la imparcialidad misma.

Mientras el *ethos* comunitario reflejaba la forma de vida en común, los juicios morales propios sólo eran necesarios para el caso particular. En los casos de conflictos de acción típicos, el *ethos* proporcionaba ya razones convincentes para la solución «correcta»; razones respecto a las cuales las partes en disputa podían ponerse de acuerdo, con la ayuda, si era necesario, de un «tercero imparcial». El discurso del juez que utiliza un derecho ya existente —y referido específicamente a casos concretos— sirve como ejemplo de enjuiciamiento

imparcial. Sin embargo, el concepto de imparcialidad debe desprenderse de este modelo tan pronto como las normas a aplicar se ven necesitadas ellas mismas de fundamentación. Con ello se diferencian los niveles de fundamentación de normas y de aplicación de normas. La neutralidad del juez frente a las partes en conflicto —la venda ante los ojos de la justicia— es ahora insuficiente como modelo para la práctica de fundamentación que se exige. Pues en esta práctica deben tomar parte, en igualdad de condiciones, todos los miembros en tanto que potenciales afectados, de forma que ya no existe una separación de papeles entre un tercero

privilegiado y las partes afectadas en el caso. Ahora todos se han convertido, en la misma medida, en partes que en competencia por el mejor argumento quieren convencerse *mutuamente*.

Hay que decir que en el derecho natural moderno se pudo mantener todavía por un tiempo la idea de que incluso las normas subyacentes a toda aplicación provenían de la mera *aplicación* de una concepción del bien omnicomprensiva. El ejemplo de los Estados nacionales constituidos democráticamente muestra, efectivamente, que la forma de vida nacional común y los bienes colectivos encarnados en ella tiñen, al menos, las

normas de equidad de una sociedad que, en su interior, ya está constituida igualitariamente. Pero estas concepciones concretas de una vida buena, en las que en cada caso están insertas las normas generales y abstractas, pierden su carácter evidente cuando las fricciones entre diferentes formas culturales de vida —ya sea en un contexto internacional o en el interior de un Estado— conducen a conflictos necesitados de regulación. Entonces, en los debates interculturales, se produce un impulso renovado de reflexión y de abstracción que hace aparecer también las implicaciones *universalistas* de la justicia[34].

Cuanto más fuertemente se evapora la sustancia de un acuerdo valorativo preexistente, más se fusiona la idea misma de justicia con la idea de una fundamentación (y aplicación) imparcial de normas. Cuanto más avanza la erosión de las ideas de justicia heredadas, más se va depurando la idea de «justicia» hasta convertirse en un concepto procedimental, aunque no menos exigente. La expectativa de legitimidad —según la cual sólo pueden merecer reconocimiento aquellas normas que «son buenas para todos en la misma medida»— se puede satisfacer hoy solamente con la ayuda de un procedimiento que, bajo condiciones de

inclusión de todos los potencialmente afectados, asegure la imparcialidad en el sentido de atender en la misma medida todos los intereses implicados.

No resulta sorprendente que las presuposiciones comunicativas de los discursos racionales satisfagan las exigencias de un procedimiento de este tipo. Pues el saber moral, a diferencia del saber empírico, se utiliza, ya de origen, para los fines de la crítica y la justificación. El saber moral consiste en un surtido de razones convincentes para poder resolver consensuadamente los conflictos de acción que surgen en el mundo de la vida. Por ello, la propuesta comunicativa para la deliberación y la

fundamentación de enunciados en disputa se adapta a esa idea depurada, postradicional, de la justicia; una idea de justicia que, después del derrumbe de las éticas y las imágenes del mundo Omnicomprensivas, sólo puede articularse ya formalmente como la imparcialidad de la formación de la opinión y la voluntad de una comunidad inclusiva de justificación. En los discursos prácticos la «imparcialidad», en el sentido de una"resolución discursiva de pretensiones de validez criticables, coincide con la «imparcialidad» en el sentido de una idea postradicional de justicia.

Si recordamos el patrón de los procesos de aprendizaje moral, que se ponen en marcha no sólo mediante la contingencia de circunstancias inesperadas, sino mediante la protesta o el desacuerdo de oponentes sociales con orientaciones de valor disonantes, podemos entender mejor la contribución específica que la forma comunicativa de los discursos racionales hace en favor de la reconducción de unas ideas concretas de justicia hacia un universalismo igualitario. El cerciorarse de qué normas son igualmente buenas para todos depende tanto de la *inclusión* recíproca de personas que son extrañas entre ellas (y que quieren continuar

siéndolo), como de la necesidad de atender en la misma medida sus intereses[35]. Esto exige precisamente una perspectiva cognitiva, que es la que los participantes en la argumentación deben adoptar en todo caso cuando quieren examinar, bajo condiciones aproximadamente ideales, la aceptabilidad racional de enunciados.

En el juego de la argumentación se constituye aquella perspectiva que Kohlberg ha descrito, en relación con las cuestiones morales, como «perspectiva previa a la sociedad» (*prior-to-society perspective*). Se piensa aquí en una perspectiva que apunta más allá de los límites sociales e

históricos dibujados por cualquier pertenencia a una comunidad concreta e incluso más allá de la «perspectiva de miembro de la sociedad» (*member-of-society perspective*) que está inscrita en ella[36]. La suave coacción que representan las inevitables presuposiciones de la argumentación exige de los participantes la adopción de las perspectivas *de todos* los demás y la atención igualitaria a los intereses de todos ellos. De este modo la universalidad de un mundo de relaciones interpersonales bien ordenadas —el proyecto de un universo moral con vistas al cual se argumenta— se explica a partir del reflejo del universalismo

igualitario; un universalismo que los participantes en toda argumentación deben asumir ya siempre si se quiere que su tarea no pierda su sentido cognitivo.

VII

La genealogía de la necesidad postmetafísica de justificación, tal como se ha expuesto, muestra cómo el punto de vista de la justicia postradicional se solapa con una perspectiva que está integrada en la forma comunicativa de los discursos racionales. Y este punto de referencia ideal asegura a las

pretensiones de validez morales la independencia respecto al contexto y su universalidad; caracteres éstos que las pretensiones de verdad deben, por su parte, a las connotaciones ontológicas de su transcendencia respecto a la justificación. En este sentido, el *proyecto* o esbozo de un mundo moral y la *suposición* de un mundo objetivo constituyen equivalentes funcionales. Esto, sin embargo, no debe inducirnos a asimilar el mundo moral con el mundo objetivo. Por esta vía C. Lafont ha intentado fundamentar la pretensión cognitivista de la ética discursiva; opina que en los discursos prácticos hacemos una suposición de existencia similar a la

que hacemos en los discursos empíricos o teoréticos. Una breve discusión con esta interesante propuesta nos permitirá hacer patente el carácter propiamente constructivo y el papel especialmente epistémico de los discursos prácticos.

Al guiarnos por una «única respuesta correcta» presuponemos un principio de bivalencia que explicamos ontológicamente con referencia a la alternativa entre «verdadero» y «falso»: la verdad de un enunciado depende de si el estado de cosas que reproduce existe o no. C. Lafont afirma que en relación con la corrección o falsedad de los enunciados morales esquematizamos el mismo principio de forma parecida: la

corrección de una norma debe depender de si la misma está, en igual medida, en el interés de todos y cada uno. Aquí partimos de la presuposición de que «hay» un ámbito o un dominio de intereses universales que se podrían atribuir de la misma forma a todas las personas. Esta suposición de existencia debería jugar un papel parecido a la suposición ontológica de un mundo objetivo de estados de cosas existentes:

> Así como la presuposición de existencia de estados de cosas en el mundo objetivo es la condición de posibilidad de un discusión con sentido sobre la verdad de las afirmaciones, la presuposición de existencia de un dominio generalizable de

> intereses es la condición de posibilidad para la discusión con sentido sobre la corrección moral de las normas. La presuposición de existencia es inevitable en el discurso práctico, no porque sea necesariamente el caso de que existe tal dominio entre todos los seres humanos, sino porque si llegáramos a la conclusión de que esta presuposición no tiene sentido (lo que, obviamente, es una cuestión empírica) la discusión sobre la corrección moral de las normas sociales sería ininteligible[37].

Frente a esta propuesta surgen diversas objeciones.

De entrada, no llego a comprender del todo cómo un determinado hecho que debe valer respecto a las personas —es

decir, respecto a algo a lo que podemos referirnos en el mundo objetivo— puede, por su parte, conllevar un sistema de referencia que si bien no tiene el mismo alcance, sí que tiene la misma función que la suposición de un mundo objetivo, sin que pueda hablarse también de un «dominio de intereses generalizables». Tal «dominio» no puede ser, simultáneamente, un *analogon* y una parte del mundo objetivo. Un *determinado* hecho, como es la existencia de intereses compartidos, no puede prestar el mismo servicio para la explicación del sentido de validez de la «corrección» que el que presta *el concepto* de hecho para la

explicación ontológica del sentido de validez de la «verdad».

Al sentido ontológico de la «existencia» de estados de cosas le corresponde, en la vertiente deontológica, la aptitud de las normas para «ser dignas de reconocimiento». Bajo las citadas condiciones postradicionales, el sentido de este «ser dignas de reconocimiento» ya no puede fundamentarse sustancialmente con una «dotación» o una «reserva» de intereses generales, sino que solamente puede explicitarse con la ayuda de un procedimiento de formación imparcial del juicio. Ello da como resultado una secuencia de explicación distinta[38]. La

explicación de la justicia como la forma de «tener en cuenta, en la misma medida, los intereses de todos y cada uno» no se encuentra al principio, sino al final. El sentido procedimental del «ser digno de reconocimiento» se explica, ante todo, mediante el principio del discurso, según el cual sólo pueden pretender validez aquellas normas que podrían encontrar la aprobación de todos los afectados actuando en el papel de participantes en el discurso. Es sólo en el momento de tratar la cuestión de cómo puede operacionalizarse esta concepción cuando entra en juego, con el principio de universalización, aquella idea de los intereses generalizables que

C. Lafont utiliza de entrada para la constitución de un dominio objetual más amplio.

Más grave resulta la ontologización de los intereses generalizables, un rasgo éste que asimila la perspectiva del participante —desde la cual debe emprenderse la generalización de intereses exigida— a la perspectiva objetivante de los observadores. El mundo de relaciones interpersonales legítimamente ordenadas se abre solamente desde la perspectiva de aquellos que adoptan una actitud realizativa, de la misma forma que las normas válidas se dan a conocer a otras personas como algo que los

destinatarios pueden «infringir». Un interés que es tematizado con intenciones normativas no es nada «dado», nada respecto a lo cual los individuos pudieran pretender autoridad epistémica en virtud de su acceso privilegiado al mismo. La interpretación de las necesidades debe realizarse mediante expresiones de un lenguaje público que no es propiedad privada de nadie. La interpretación de las necesidades es tanto la tarea cooperativa de un debate discursivo como la valoración de los intereses concurrentes (que se ordenan jerárquicamente según las posibles consecuencias y efectos secundarios).

Los intereses comunes o coincidentes *se muestran* solamente a la luz de prácticas y normas en las que pueden encarnarse. La ontologización de intereses universalizables pasa por alto el momento de *creación* de un mundo de normas que merecen reconocimiento. Intelección (*Einsicht*) y construcción se entreveran en la generalización discursiva de intereses. Pues la aptitud de las normas para ser dignas de reconocimiento no se apoya en una concordancia objetivamente constatada de intereses dados, sino que depende de una interpretación y valoración de los intereses que efectúan los propios participantes desde la perspectiva de la

primera persona del plural. Los participantes sólo pueden desarrollar normas que encarnan intereses comunes desde la perspectiva del «nosotros», una perspectiva que debe ser *construida* a partir del intercambio reversible de perspectivas de todos los afectados[39].

Esto no contradice la admisión de necesidades antropológicamente muy profundas (como la integridad corporal o la salud, la libertad de movimientos y la protección frente al engaño, el insulto o la soledad)[40]. El núcleo de certezas morales que encontramos en todas las culturas remite también, sin duda, a aquellos intereses en los cuales cualquier afectado podría reconocer, sin

dificultades, los suyos propios. Pero todo interés que, en caso de duda, deba «contar» desde un punto de vista moral debe ser interpretado y fundamentado —y traducido en términos de una pretensión relevante— *desde el punto de vista del afectado* que participa en discursos prácticos; y ello antes de que pueda ser tenido en cuenta, en la esfera pública del discurso, como un interés general.

Una equiparación ontologizante del mundo moral al mundo objetivo impide ver, finalmente, aquella función que, con respecto a las cuestiones prácticas, deben asumir *adicionalmente* los discursos racionales: la sensibilización

mutua de los participantes frente a la comprensión del mundo y de ellos mismos que tienen los demás. Entre las necesarias presuposiciones de la argumentación se cuentan la inclusión plena de todos los afectados, el reparto igualitario de derechos y deberes de la argumentación, que la situación comunicativa esté libre de toda coacción y la actitud orientada al entendimiento de los participantes. Bajo estas exigentes condiciones comunicativas todas las propuestas, informaciones, razones, evidencias y objeciones disponibles que sean relevantes para la elección, especificación y solución de un problema determinado deben entrar

en juego de tal modo que los mejores argumentos lleguen a buen fin y sea en cada caso el mejor argumento el que acabe decidiendo. Esta función epistémica se refiere a la clasificación de los posibles temas y a la movilización de las *aportaciones relevantes*. De los *participantes* se espera solamente el examen sincero e imparcial de estas aportaciones.

Esta última presuposición, según la cual las personas que entran en una argumentación para convencerse mutuamente de algo son *veraces* y *ecuánimes* sólo resulta, sin embargo, aproblemática mientras se trata de cuestiones de hecho. Pero la disputa

sobre cuestiones prácticas afecta, por lo contrario, a intereses propios y ajenos; exige por tanto de cada participante sinceridad incluso contra sí mismo, así como ecuanimidad frente a las interpretaciones de la situación y las autointerpretaciones de los otros. Dado que en los discursos prácticos los participantes son también los afectados, la presuposición comparativamente inocua de una ponderación sincera y ecuánime de argumentos se transforma en la dura exigencia de tratar sinceramente *con uno mismo* y ecuánimemente *con los otros*. A la vista de cuestiones en las que cada uno está en cierta medida implicado *in propria*

persona, la «sinceridad» exige una disposición para el distanciamiento de uno mismo y la fuerza para criticar los autoengaños. Y con relación a la relevancia existencial de estas cuestiones, «ecuanimidad» frente a los argumentos significa un tipo muy exigente de imparcialidad: cada uno debe colocarse en el sitio de todos los otros y tomarse la comprensión del mundo y de sí mismos que tienen los otros tan en serio como la suya propia.

Con respecto a las cuestiones morales las condiciones de la comunicación ya no tienen solamente el sentido epistémico de asegurar que todas las contribuciones relevantes

entren en juego y sean conducidas por los canales de argumentación correctos. Las condiciones de la comunicación referidas a los participantes *mismos* satisfacen inmediatamente una función *práctica*, la cual, por cierto, tiene también mediatamente un sentido epistémico. La estructura de los discursos racionales que garantizan, con carácter general, apertura e igual inclusión, transparencia y exclusión de toda coacción y que debe permitir que aflore el mejor argumento, funciona aquí como un constructo que exige de los participantes en la argumentación una actitud autocrítica y el intercambio empático de perspectivas de

interpretación[41]. En este respecto la forma de comunicación de los discursos prácticos puede entenderse también como un arreglo *liberador*. Debe permitir descentrar la percepción de uno mismo y de los otros y poner a los participantes en condiciones de dejarse afectar por razones independientes del agente (los motivos racionales de *los otros*). La anticipación idealizante crea no sólo el terreno de *juego* para ese libre fluir de razones e informaciones relevantes que promueve y suscita la intelección, sino que al mismo tiempo crea un espacio de *libertad* —aunque sea provisionalmente— para depurar la voluntad de sus determinaciones

heterónomas. Las intelecciones morales posibilitan, ciertamente, una autonomía que Kant concibe como autovinculación de la voluntad. Pero al mismo tiempo la transitoria superación de la heteronomía —una superación que se espera en el discurso práctico— es una condición necesaria para la *adquisición* de intelecciones morales: «Hay una conexión esencial entre la libertad y la verdad».

Esto hace comprensible por qué la imparcialidad presupuesta en la situación discursiva tiene tanto una vertiente motivacional como una vertiente cognitiva. Los participantes en la argumentación son exhortados a

emprender mentalmente aquella práctica de autolegislación cooperativa que, en el «reino de la libertad» y en tanto que sujetos que actúan, se les exigiría realmente. Esta anticipación que se exige estructuralmente a los participantes explica a su vez por qué podemos entender la «corrección» (*Richtigkeit*) —una «corrección» que se reduce a aceptabilidad idealmente justificada— como validez incondicionada, en analogía con la verdad que transciende la justificación. Pues el discurso, gracias a sus presuposiciones comunicativas cargadas de contenido normativo, puede crear, *a partir de sí mismo,* aquellas

restricciones que le vienen impuestas a la práctica de justificación por el proyecto de un universo moral. Para cerciorarnos de la obligatoriedad categórica de los mandatos morales no necesitamos tomar contacto con un mundo más allá del horizonte de nuestras justificaciones. Basta con extender el espacio «no mundano» del discurso, porque desde la perspectiva del participante nos guiamos por el punto de referencia de una comunidad inclusiva de relaciones interpersonales bien ordenadas. Es decir, un punto de referencia que *deja de estar a nuestra disposición* tan pronto como entramos en argumentaciones.

VIII

Lo que no está a nuestra disposición es la forma de vida comunicativa en la que, como sujetos capaces de lenguaje y de acción, nos encontramos «ya siempre» y que nos obliga a discutir con razones sobre las cuestiones morales. En la vida cotidiana misma el juego de lenguaje moral nos implica en una disputa mediante razones. Normalmente se trata sólo de averiguar cómo debe ser enjuiciado un conflicto a la luz de las convicciones normativas de fondo que compartimos. Tan pronto como la controversia se extiende a este mismo

trasfondo normativo común, a la aptitud de las normas mismas para ser dignas de reconocimiento y, con ello, a la conformación de intereses comunes, aceptamos ya, junto con la *prosecución* de la práctica de la argumentación, determinadas presuposiciones que nos obligan a la inclusión equitativa de las pretensiones de todas las personas afectadas. Este punto de referencia inserto en los discursos racionales no está a nuestra disposición, aunque ello bajo una condición: debemos entender las cuestiones morales como cuestiones de saber —cuestiones cognitivas—, incluso cuando se ha agotado el repertorio —proveniente del mundo de

la vida— de convicciones éticas comunes.

A la vista de la constante disputa sobre principios morales, sólo podremos intentar confiadamente *producir* un acuerdo discursivo si tenemos en cuenta esta condición. Si esto es posible, es algo que aquí no nos ha interesado desde el punto de vista de la teoría de la fundamentación[42], sino desde el punto de vista de la teoría de la verdad. Nuestras reflexiones debían mostrar que la validez de los enunciados morales —sin ontologizar la aptitud para ser dignos de reconocimiento que tienen los mandatos morales y, por tanto, sin asimilar «corrección» con

«verdad»—*puede* ser entendida de modo análogo a la verdad. ¿Pero la debemos entender así? ¿Qué nos *obliga* a entender la pretensión de validez moral en analogía con la pretensión de verdad? ¿Estamos obligados, incluso bajo las condiciones postradicionales de un radical pluralismo de valores, a *seguir* hablando de *saber* moral? Ciertamente, el juego del lenguaje moral nos empuja a la ana-logia con la verdad tanto como antes. Pero ¿cuán a menudo se esconde, tras estos hechos gramaticales, la pura rutina?

Dado que en cierta forma construimos nosotros mismos nuestros órdenes morales, el discurso práctico es

al mismo tiempo el lugar de formación tanto de la *voluntad* como de la opinión. La interrelación entre construcción e intelección que hemos ido siguiendo hasta adentrarnos en la universalización discursiva de intereses ¿no debe dejar una huella en el sentido categórico de la validez moral? También en Kant los conceptos de razón práctica y voluntad libre se interpretan recíprocamente, si bien en el mundo de lo inteligible y no dentro de los límites espacio-temporales en los que discurren los discursos reales. En nuestro mundo sublunar la incondicionalidad de la validez moral debe armonizarse con aquella provincialidad existencial frente al

futuro que se revela, por ejemplo, en la fuerza de revisión de los discursos de aplicación. Los discursos prácticos están ligados a los contextos del mundo de la vida de forma distinta a como lo están los discursos empíricos o teóricos (incluso los de teoría moral). Las actitudes y sentimientos morales a partir de los cuales se regulan los conflictos de interacción en la vida cotidiana están conectados internamente con razones y disputas discursivas; pero estos discursos no *interrumpen* la práctica cotidiana, sino que constituyen una parte de ella. Esto explica, por una parte, la inmediata eficacia social de los juicios morales; pero, sin embargo, por otra

parte, somete la independencia del contexto a una dura prueba. A la vista de esta inserción, la suposición de que toda cuestión moral puede encontrar en principio, *aquí y ahora,* una «única respuesta correcta» es cuanto menos arriesgada. Que es *posible* una concepción cognitivista de la moral sólo significa que podemos saber cómo debemos regular legítimamente nuestra vida en común, si *estamos decididos* a separar del amplio espectro de las concepciones del bien que ya no son aptas para el consenso aquellas cuestiones de justicia tan bien delimitadas que admitan, *como* las

cuestiones de verdad, una codificación binaria.

La codificación binaria de las cuestiones de verdad está motivada, como se ha mostrado, por la suposición ontológica de un mundo objetivo con el que nosotros, en tanto que sujetos que actúan, debemos «componérnoslas». El mundo social carece, sin embargo, de la indisponibilidad que podría ser la razón para una codificación semejante en la dimensión de los valores. El esquema binario no es compatible sin más con el sentido, inmanente a la justificación, de la pretensión de «corrección». Sin un punto de referencia que transcienda la justificación y sirva para la satisfacción

de las condiciones de validez, en el discurso práctico las razones mantienen la última palabra. Pero siempre hay mejores o peores razones, nunca la «única razón correcta». Dado que el proceso de justificación se guía solamente por razones, son de esperar resultados más o menos «buenos», pero ninguno claro y terminante. La alternativa entre «correcto» y «falso» amenaza con convertirse en borrosa porque no podemos emprender la ponderación entre argumentos más o menos «buenos» con relación al punto de referencia transcendente a la justificación que representa la existencia de estados de cosas. Bajo la premisa de

que la «corrección» se reduce a «aceptabilidad racional», la exigida claridad de una decisión binaria adquiere un rasgo de estipulación. Es evidente que lo «bueno» —aquello que es bueno para mí o para nosotros— constituye un *continuum* de valores que en ningún caso sugiere, *de entrada*, la alternativa entre «correcto» y «falso» en términos morales. Pero entonces debemos «encasquetar» —por decirlo así— el esquema binario a las cuestiones evaluativas.

En este contexto hay que prestar atención a un fenómeno que habla en favor de que la separación de lo «justo» frente a lo «bueno» se debe a la

«determinación» o «resolución» (*Entschluß*) de rescatar, frente al desmoronamiento de las tradiciones fuertes, la fuerza obligatoria de las normas morales mediante una comprensión de la validez moral que sea análoga a la comprensión que tenemos de la verdad. Llamamos a determinadas acciones supererogatorias porque las «buenas» acciones —en el sentido de hacer lo que es «correcto»— pueden ser superadas por acciones excelentes. Un ejemplo es el dilema de Kohlberg del bote salvavidas: aunque los tres náufragos saben que sólo dos de ellos podrán sobrevivir no puede *exigirse* moralmente a ninguno de ellos que se

ofrezca como víctima. La moral de la Ilustración ha abolido el sacrificio. Pero las acciones supererogatorias se clasifican, en la misma dimensión que las acciones obligatorias, como «buenas», incluso como *especialmente buenas*. Sólo que no ejemplifican exactamente la que es «correcto» hacer, porque no son exigibles *en general*. Al margen de su alto valor moral, estas acciones no pueden reclamarse basándose en una norma válida. Dado que las acciones supererogatorias no pueden exigirse en la misma medida a todas las personas, nadie está *obligado* a actuar de esa forma. De otro modo, se vulneraría el sentido igualitario de la

justicia postradicional —la prohibición del trato desigual.

El fenómeno de lo supererogatorio suscita la apariencia de que una acción correcta podría ser más o menos buena. Frente a esto, la «corrección» debe afirmarse como un concepto de validez que, a diferencia de los conceptos axiológicos, no puede *intensificarse*. Esto habla en favor del supuesto según el cual, en la base de la distinción entre acciones moralmente debidas y acciones supererogatorias, se encuentra, en cierta forma, la «estipulación» de codificar de forma binaria la «corrección» como un concepto de validez análogo a la verdad. Parece como si el *factum* del

pluralismo (Rawls) exigiera la determinación de mantener el juego de lenguaje moral y establecer relaciones justas antes de que se pueda fundamentar el modo *como* podemos regular legítimamente nuestra convivencia. De hecho, a pesar de la sugestiva fuerza de las prácticas cotidianas, no se acierta a convencer al escéptico radical de que una vez que las normas y las convicciones éticas de fondo se han vuelto discutibles, debemos *perseverar* en el objetivo de una «única respuesta correcta» y, con la ayuda de un código binario, *imponer* a nuestras interacciones sociales un determinado orden.

Esta reflexión, sin embargo, no nos conduce de nuevo al convencionalismo, al decisionismo, ni al existencialismo. La «resolución» de perseverar en la convicción de que las cuestiones prácticas son aptas también para la verdad (incluso bajo las condiciones del moderno pluralismo de concepciones del mundo) está entrelazada con motivos pragmáticos y éticos. Tenemos buenas razones para preferir, ante problemas de acción muy difíciles, un acuerdo producido sin coacciones —es decir: racionalmente motivado— frente a las alternativas de la violencia, la amenaza, la corrupción o el engaño[43]. No obstante, al hablar de «resolución» y de

«estipulación» se apunta en una dirección equivocada. La opción escéptica de abandonar el juego de lenguaje que es propio de las expectativas morales, los juicios y los autorreproches *fundamentados* sólo existe en la reflexión filosófica, pero no en la práctica: destruiría la comprensión que los sujetos que actúan comunicativamente tienen de sí mismos. Los individuos socializados dependen, en su trato mutuo cotidiano, de un «saber» axiológico —un «saber» de los valores— que tienen, en principio, por válido (de la misma forma que los sujetos que actúan cooperativamente dependen, en su trato con la realidad, de

un saber de los hechos); por ello se ven obligados a reconstruir, desde su propia fuerza y con su propio discernimiento, el núcleo moral de ese saber tradicional perdido. Pero cuando quieren delimitar, sin la cobertura de una visión omnicomprensiva del mundo, un sistema de reglas universalmente vinculante que sea obligatorio por razones intrínsecas y que no haga necesaria una ejecución reforzada mediante sanciones, se les ofrece *únicamente* la vía del acuerdo producido discursivamente. La prosecución de la acción comunicativa por medios discursivos pertenece a la forma comunicativa de vida en la que

nos encontramos ya siempre, sin alternativa posible.

En cierta medida, la estructura perspectivista de un mundo de la vida que está centrado espacio-temporalmente en nuestras interacciones actuales llega a generar incluso la apariencia transcendental de un realismo moral[44]. En tanto que participamos en juegos de lenguaje y en prácticas normativamente aproblemáticas, las convicciones morales no se distinguen, *por su estructura*, de otras orientaciones valorativas (a no ser que, por su «peso», se otorgue prioridad a las orientaciones valorativas de contenido moral). Los principios y

normas hipotéticos sobre los que discutimos, en actitud reflexiva, en tanto que participantes en la argumentación son transformados de nuevo —por la vía de la retraducción del discurso al mundo de la vida— en vínculos axiológicos, es decir, en convicciones valorativas que guían la acción y que se sedimentan en el vocabulario evaluativo de cada forma de vida en particular. Es a la luz de este vocabulario como los rasgos relevantes de las personas, las acciones y las situaciones son percibidos como propiedades «buenas» o «malas» y son reproducidos en la forma gramatical de las oraciones de indicativo[45].

Esta observación pertenece a una fenomenología de la cotidianeidad que hasta el presente ha alimentado reservas contra las éticas del deber guiadas por principios. Sin embargo, el saber de principios acumulado en los discursos postradicionales de fundamentación está ya tan profundamente infiltrado en el mundo de la vida que la red de concretas convicciones axiológicas no ha quedado a salvo de este impulso de abstracción. En nuestro contexto, la descripción aristotélica de la cotidianeidad moral ofrece todavía una indicación importante respecto al carácter imprescindible de un juego de lenguaje moral que está inscrito en todo

mundo de la vida comunicativamente constituido. No somos dueños de decidir si queremos codificar binariamente los juicios morales ni si queremos concebir la corrección como una pretensión de validez análoga a la verdad, pues de otra forma el juego de lenguaje moral no puede mantenerse intacto bajo las condiciones del pensamiento postmetafísico.

IV

LÍMITES DE LA FILOSOFÍA

7

UNA VEZ MÁS: SOBRE LA RELACIÓN ENTRE TEORÍA Y PRAXIS

Las dudas acerca del sentido y el derecho a existir de la filosofía son parte de la misma filosofía; constituyen el medio en el que se mueve un pensamiento no establecido, no canalizado. La pregunta de si la filosofía puede llegar a ser práctica es tan vieja como la misma filosofía. ¿Qué papel puede desempeñar la filosofía en el

contexto de la opinión pública y la política, de la cultura y la educación? Sobre este tema la tradición clásica ofrecía dos respuestas, respuestas que hoy ya no son del todo convincentes pero que quiero recordar en primer lugar (1). Bajo las condiciones del pensamiento postmetafísico, el derecho natural y la filosofía de la historia condujeron a otra concepción de las relaciones entre teoría y praxis (2). La frustración de las expectativas políticas que se habían asociado a esta tercera respuesta ha suscitado reacciones contrapuestas: por una parte un nuevo regreso —inspirado en el ejemplo de la religión— a una concepción de lo que la

filosofía puede conseguir; por otra la autorrelativización de una desencantada filosofía en el contexto de la división del trabajo de las sociedades complejas (3). Esta autoconcepción de la filosofía, más modesta, se atiene a la especificación de roles que la filosofía puede asumir en el marco de una cultura cientificizada, en una sociedad funcionalmente diferenciada y frente a las personas particulares sometidas a la presión individualizadora (4). Finalmente quiero ilustrar, tomando como ejemplo la actual disputa acerca de la interpretación de los derechos humanos, el influyente papel que la ilustración filosófica otorga a los

intelectuales en la opinión pública, cultural y política, de las sociedades modernas (5).

(1) La respuesta platónica a la pregunta acerca de la eficacia práctica de la filosofía dice así: no hay nada más práctico que la propia teoría. Para Platón la visión contemplativa del cosmos tenía una significación religiosa más que científica. La teoría promete un proceso de formación que aúna el camino de conocimiento y el camino de salvación. Desencadena una catarsis que conduce a una transformación del ánimo, a una completa conversión del espíritu. En el ascenso hasta las Ideas el alma se

purifica de las bajas pasiones y de los intereses mezquinos; en la ascensión hasta la captación noética de las Ideas el alma se desprende de la materia y se libera de la prisión que es el cuerpo. Del mismo modo, en la tradición aristotélica y en la tradición estoica la forma teórica de vida tiene prioridad sobre la *vita activa*.

Por eso en la antigüedad helenística el sabio, que dedica su vida a la contemplación, es venerado como ejemplo. Pero al contrario que las figuras del predicador ambulante, el eremita y el monje, el sabio representa un camino de salvación que es exclusivo, es decir, un camino que sólo

puede ser recorrido por unos pocos sabios. Y debido a este carácter elitista, la filosofía no puede compararse con las religiones de redención cuya influencia se extiende sobre las masas. Desde la antigüedad tardía la filosofía griega establece ya una estrecha simbiosis con la iglesia cristiana hasta convertirse en el órgano científico de la teología y sacrificar el camino de salvación que ella misma representaba. Libros con títulos como *De consolatione philosophiae* resultan cada vez más raros, mientras que tareas como el consuelo y la educación moral son asumidas por la religión. La iglesia ayuda a domeñar las dificultades

existenciales como la pobreza, la enfermedad y la muerte y ofrece instrucciones religiosas para una vida temerosa de Dios. Mientras tanto, la filosofía como lugarteniente de la razón occidental se recluye cada vez más en tareas de tipo cognitivo y entiende la teoría, de acuerdo con la tradición aristotélica, como un camino de conocimiento, no de salvación.

Ya en Aristóteles la pregunta acerca de las consecuencias prácticas de la filosofía había llevado a *otra* respuesta: la teoría sólo adquiere relevancia práctica en la forma de filosofía práctica. Esta parte de la filosofía, que se ha desgajado de la teoría en sentido

estricto, se especializa en cuestiones referentes a una vida prudentemente dirigida. Aristóteles renuncia a tres pretensiones clásicas. En el lugar de una promesa de salvación religiosa aparecen las instrucciones profanas que conducen a una vida buena. Pero esta orientación para la vida debe renunciar a la certeza del saber teórico. Y, finalmente, el entendimiento ético pierde también la fuerza motiva-dora que tiene un proceso de formación; debe presuponer ya en aquellos a quienes se dirige un carácter adecuadamente constituido.

Bajo las condiciones modernas del pensamiento postmetafísico la ética filosófica renuncia también a los

contenidos sustanciales que todavía albergaba. Ante el legítimo pluralismo existente en las concepciones del mundo, la ética filosófica ya no se encuentra en condiciones de señalar determinados modelos como ejemplos de una vida lograda y recomendarlos para su imitación. Si en las sociedades liberales cada uno tiene el derecho a desarrollar y a seguir su propia concepción de una vida buena o no malograda, entonces la ética debe limitarse a puntos de vista meramente *formales*. Sólo como filosofía de la existencia prescribe todavía condiciones y modalidades para una dirección de la vida consciente o auténtica; como

filosofía hermenéutica investiga el autoentendimiento que se produce mediante la apropiación de las tradiciones; y como teoría del discurso se interesa por los procesos de argumentación que son necesarios para conseguir claridad sobre la propia identidad. Desde Kant y Kierkegaard las éticas modernas ya no proponen modelos de una vida ejemplar públicamente aceptada, dirigen al individuo privado el consejo de que con el fin de conducir su vida con autenticidad introduzca en ella una determinada forma de reflexión.

(2) Con las formas genuinamente modernas de filosofía práctica como las que representan el derecho natural y la teoría moral deontológica al estilo de Kant, ocurre algo distinto a lo que sucede con la tradición ética aristotélica. Éstas sustituyen la cuestión existencial acerca de lo que, visto en conjunto, es bueno para mí, por la cuestión ético-política acerca de las normas de una vida en común justa que sea buena para todos por igual. Como normas justas cuentan aquellas que representan igualmente los intereses de todos y, por consiguiente, deben contar con el consentimiento general de sujetos racionales.

De este modo el concepto de una razón objetiva que se encarna en la naturaleza o en la historia del mundo se transforma en una facultad subjetiva de los actores. Los actores, iguales de suyo, quieren regular su vida autónomamente. Kant y Rousseau entienden la autonomía como la capacidad de ligar la propia voluntad a leyes que pueden llegar a ser adoptadas por todos a partir de la intelección (*Einsicht*) de lo que es bueno para todos. Con este universalismo igualitario la filosofía crea «sólo a partir de la razón» ideas dotadas de un potencial explosivo enorme. Como dijo Hegel, la Revolución francesa «había surgido de

la filosofía». Con el derecho natural la filosofía reivindicó algo que no se había visto antes, la pretensión de «poner al hombre cabeza abajo, es decir, sobre sus pensamientos, y construir la realidad según éstos»[1]. La interna conexión entre derecho natural y revolución[2] permite una tercera respuesta a nuestra pregunta inicial: la sociedad justa, aquella que la filosofía anticipa en pensamientos, puede lograrse por la vía política que representa una praxis «revolucionaria». Pero, entretanto, esta relación entre teoría y praxis también se ha tornado problemática.

Fue en primer lugar la filosofía de la historia, que surge del pensamiento del

siglo XVIII, la que debió acudir en ayuda del normativismo propio del derecho natural. No se puede infravalorar la función crítica de las ideas basadas en la razón de una comunidad política justa o de una sociedad correctamente ordenada. A la luz de estas ideas se puede denunciar la injusticia existente, y se pueden reclamar condiciones políticas más justas. Pero la teoría normativa, que fundamenta lo que debe ser, no dijo nada de cómo lo debido podía realizarse prácticamente. Hegel habló desdeñosamente de la «impotencia del deber». Era evidente, por lo tanto, buscar en la historia —es decir, en aquella esfera que como

consecuencia de una autoconciencia históricamente transformada ya había adquirido una nueva relevancia— las tendencias que espontáneamente realicen las ideas normativas. Kant hace suyo el tema de la realización de la razón en la historia y, posteriormente, Hegel se ve alentado a traducir las actividades de una razón, que en Kant todavía opera más allá de la historia, a conceptos de proceso propios de la génesis de una razón *penetrada* por la naturaleza y la historia.

Con su filosofía de la historia dialéctica, Hegel tapa el hueco entre norma racional y realidad irracional, que en Kant era confiada a la praxis

ética de individuos estimulados solamente por consideraciones acerca de la filosofía de la historia. Los jóvenes hegelianos debieron romper nuevamente con este tipo de fatalismo, que establece ya de antemano una lógica de la historia, para dejar espacio a una praxis que pudiera ser atribuida a los mismos sujetos que actúan históricamente. Fascinados a la vez que repelidos por el sistema filosófico de su maestro, Feuerbach y Marx criticaron la forma idealista de su filosofía pero quisieron conservar su contenido racional. Puesto que Hegel, a través del medio que representa la reflexión filosófica entendida como

reconciliación, solamente ha glorificado una realidad social que continúa existiendo de forma no reconciliada, ha llegado el momento de que «el partido de la acción» *supere (aufheben)* la filosofía para poder *realizarla*. De esta forma la relación clásica entre teoría y praxis se invierte en su contraria. La teoría se presenta ahora bajo un doble aspecto, como falsa conciencia y como crítica. Pero ambas pertenecen al conjunto de relaciones vitales que determina una sociedad y dependen de ella. En tanto que crítica *comprende* esta dependencia del contexto; un contexto del que la teoría, que se creía independiente, permanecía

inconscientemente prisionera. La crítica convertida en teoría, aquella que conoce sus raíces sociales, se convierte en reflexiva de dos formas: mediante la reflexión acerca del contexto de su propia aparición histórica descubre también sus destinatarios, los cuales, gracias a la crítica, podrán sentirse estimulados a una praxis liberadora[3].

De esta forma Marx traduce la teoría de Hegel en una crítica económica que debía desencadenar una revolución práctica de los fundamentos sociales. Marx entiende esta praxis, a la vez, como superación y como realización de la filosofía. No sólo el monstruoso fracaso del nefasto experimento que fue

la Rusia soviética ha desmentido este desmesurado pensamiento. Esta forma de realizar prácticamente la filosofía ha sido criticada dentro de la misma tradición del marxismo occidental. Acerca de esto quiero hacer tres consideraciones:

La crítica se dirige, en primer lugar, contra los supuestos de filosofía de la historia que subyacen a esta concepción. La filosofía de la historia no habría roto de ningún modo con el pensamiento de la totalidad propio de la metafísica, sino solamente transferido las figuras de pensamiento teleológicas desde la naturaleza al conjunto de la historia mundial. Mientras tanto, la conciencia

falibilista de las ciencias penetró en la filosofía purificando su pensamiento histórico de restos metafísicos. En los cambios de estructuras y en los destinos anónimos de la historia no se manifiestan ya ocultas intenciones. En segundo lugar, en este contexto la crítica se dirige contra la proyección de actores sobrehumanos sobre la pantalla de la historia mundial. Conceptos de orden como «clase social», «cultura», «pueblo» o «espíritu de los pueblos» sugieren algo así como sujetos de gran formato. Pero las intenciones de los sujetos particulares, en el mejor de los casos, se entretejen en procesos *intersubjetivos* de formación de la

opinión y de la voluntad para llevar a cabo intervenciones conscientes en desarrollos sociales críticos. Por último, el proyecto de la revolución social pone de manifiesto una premisa que hace que la desconfianza de la crítica se dirija a las mismas presunciones de la razón que realiza la crítica. Llega a ser evidente que el interés por el dominio de una historia de la sociedad inevitablemente contingente ha sustituido el comprensible impulso a la liberación de las reiteradas violencias de una reprimida historia de sufrimientos. Esta concepción va más allá de la constitución finita del espíritu humano y desconoce la condición

pluralista de una praxis que se apoya en el «sí» o el «no» de sujetos que actúan comunicativamente. Confunde la *praxis* intersubjetivamente acreditada por individuos socializados con las intervenciones *técnicas* de un sujeto colectivo que se afirma a sí mismo.

(3) Adorno encontró también en el impulso posthegeliano a hacer práctica la teoría el núcleo totalitario de una razón exclusivamente instrumental. Por lo tanto podemos preguntarnos: ¿está mal planteada la cuestión de si la filosofía, en general, puede llegar a ser práctica? Considero que esta conclusión es precipitada. Ante el panorama de una

filosofía que es *tan sólo* ciencia y resulta insensible a la necesidad de una orientación pública, tenemos la molesta sensación de que aquí le falta a la filosofía un elemento esencial. Es difícil de evitar la sensación de que una filosofía que se ha convertido en una mera disciplina académica ya no es filosofía. No es tanto la falta de un pensamiento totalizador, la falta de especulación acerca del ente en su totalidad, lo que percibimos como una carencia. Pues parece que en la modernidad una creación metafísica de sentido a partir de la razón es una posibilidad irremediablemente perdida, sobre todo a la vista de las catástrofes

de nuestro siglo. Lo que les falta a las estrechas formas de una filosofía académica que se agota en sí misma es algo distinto, la perspectiva de que de sus enunciados salga una fuerza capaz de orientar la vida.

Después del fracaso de la falsa realización práctica de la teoría, la vieja oposición, puesta de relieve por Kant, entre filosofía académica y filosofía mundana aparece hoy bajo una nueva forma. Las disciplinas ascéticas especializadas se distinguen de las corrientes de pensamiento exotérico porque estas últimas tienen la ventaja de que no deben responder a problemas autodefinidos por la propia disciplina, a

problemas que proceden de la misma discusión científica; las corrientes exotéricas se plantean también los problemas que la vida social o personal hacen llegar a la filosofía. Estos planteamientos son una reacción a la necesidad que tiene una modernidad carente de modelos de desarrollar, a partir de sus propias fuerzas, una autocomprensión normativa. En el discurso filosófico de la modernidad toman parte del mismo modo sus defensores que sus críticos postmodernos, es decir, tanto Hans Blumenberg y Karl-Otto Apel como Michel Foucault, Jacques Derrida o Richard Rorty. No puedo entrar aquí en

el contenido de esta controversia, es decir, no voy a entrar en el tema de quién lleva a cabo de forma adecuada la autocrítica de la razón. Con relación a los efectos que la filosofía todavía hoy puede atribuirse, me parece interesante la tensión que ha surgido entre una autoconcepción escatológica y una autoconcepción pragmática de la filosofía.

En la estela de Nietzsche, Heidegger concibe la historia de las culturas y sociedades occidentales como una historia del platonismo y de la cristiandad helénica. Heidegger deconstruye la historia de metafísica con el objetivo de superar la

autocomprensión humanista de la modernidad; la serenidad (*Gelassenheit*) debe ponerse en el lugar de una subjetividad autoafirmativa. Al mismo tiempo atribuye un significado a la tarea de crítica de la metafísica que recuerda al sentido originariamente religioso de la contemplación. Sin embargo, la «rememoración» (*Andenken*) filosófica del ser debe servir menos a la salvación personal que a la «superación» (*Verwindung*) de una desgracia epocal. El Heidegger tardío hace suyo el gesto del pensador elegido que dispone de un acceso privilegiado al acontecer (*Ereignis*) de la verdad. A un pensamiento con connotaciones

míticas le supone una capacidad mágica de forzar y acelerar la todavía pendiente salvación de Occidente. Heidegger, en cualquier caso, confía al «pensador» un influjo inteligible sobre el destino de una modernidad abandonada por Dios. La filosofía dialéctica quiso asegurarse mediante la praxis revolucionaria la conexión con la historia universal. De forma parecida Heidegger atribuye a la filosofía la capacidad de crear destino mediante una revalorización pseudorreligiosa de la misma capacidad del pensamiento filosófico.

En esta apocalíptica lectura la filosofía soporta sobre sus hombros el destino del mundo debido, precisamente,

a que la filosofía trae la modernidad a su adecuado concepto. Esta lectura prosigue un rasgo de la tradición platónica que es incompatible con el giro moderno hacia un universalismo igualitario. La filosofía que quiera mantener un pie dentro del sistema de la ciencia y no sustraerse de este modo a la conciencia falibilista de las ciencias, debe renunciar al papel de clave de todo y, de forma menos trágica, procurar orientación al mundo de la vida. De esta forma la filosofía consigue una autocomprensión más modesta y más realista, pues *se sitúa* a sí misma en el conjunto de los diferenciados órdenes del mundo moderno. En vez de asumir la

condición de un pretencioso poder *frente* al conjunto del mundo moderno, una filosofía que se ha pragmatizado intenta situarse dentro de ese mundo por ella interpretado, de forma que pueda asumir distintos papeles funcionalmente diferenciados y pueda proporcionar contribuciones específicas.

(4) Los papeles exotéricos de la filosofía, que deseo esbozar a continuación, son el resultado de una determinada comprensión, que he justificado en otro lugar[4], de las sociedades modernas. Según esta interpretación, el *mundo de la vida* constituye el horizonte de una praxis de

entendimiento mediante la que los sujetos que actúan comunicativamente buscan solucionar sus problemas cotidianos. Los mundos de la vida modernos se han diferenciado en los ámbitos de la cultura, la sociedad y la persona. La *cultura* se articula de acuerdo con aspectos de validez relativos a cuestiones de verdad, de justicia y de gusto, en las esferas de la ciencia y la técnica, el derecho y la moral, el arte y la crítica de arte. A partir de las instituciones básicas de la *sociedad* (como la familia, la iglesia y el orden jurídico) se han formado sistemas funcionales que (como la moderna economía y la administración

del Estado) a través de medios de comunicación propios (el dinero y el poder administrativo) han desarrollado una cierta vida propia. Finalmente, las *estructuras de la personalidad* son el resultado de procesos de socialización mediante los que las generaciones adultas se dotan de la capacidad para orientarse autónomamente en un mundo complejo.

Cultura, sociedad y persona, así como la esfera pública y privada del mundo de la vida, se ofrecen como magnitudes de referencia para las funciones que la filosofía puede desempeñar en las sociedades contemporáneas. Existe evidentemente

una tensión entre la atribución de papeles que las ciencias sociales hacen desde una perspectiva externa y las percepciones que desde una perspectiva filosófica interna realiza quien desempeña un papel. La relación con la totalidad que es propia del pensamiento filosófico, aunque sólo sea la totalidad del difuso trasfondo de un mundo de la vida, se resiste a cualquier tipo de especificación funcional. La filosofía no puede identificarse completamente con ninguno de sus papeles; sólo puede desempeñar un determinado papel en la medida en que, al mismo tiempo, transciende éste. A una filosofía que respondiera completamente a una forma

de funcionar presidida por la división del trabajo se le habría despojado de lo mejor de su herencia, esto es, la parte anarquista: el no ser un pensamiento establecido.

La diferenciación de la ciencia con respecto al derecho, la moral y el arte ha modificado el lugar de la filosofía en el conjunto de la cultura. La especialización del saber hasta las postrimerías de la Edad Media tuvo lugar como una diferenciación de saberes dentro del marco de la filosofía como ciencia fundamental. E incluso frente a la física moderna que procede metódicamente la filosofía sostiene todavía su competencia para

fundamentar todos los tipos de saber. Pero después de Hegel también la teoría del conocimiento, que en última instancia debía fundamentar todos los tipos de saber, se resigna a no ser más que una complementaria teoría de la ciencia, la filosofía sólo puede ya *reaccionar* al desarrollo que, siguiendo su propia lógica, tiene lugar en unas ciencias que se han convertido en autónomas. No obstante, la filosofía conserva su papel institucional en la universidad, es decir, en el conjunto de las ciencias, no sólo debido a la costumbre, sino también por razones sistemáticas. La filosofía se ha ejercitado desde los tiempos de Platón

en los procedimientos anamnéticos del análisis conceptual. De forma que, todavía hoy, se esfuerza mediante una reconstrucción de los saberes de uso preteóricos en una clarificación de los fundamentos racionales del conocer, del hablar y de la acción. Para conseguir esto se presta a una colaboración —sin pretensiones funda-mentalistas y con una conciencia falibilista— con otras ciencias. A menudo la filosofía no es nada más que una acomodadora (*Platzhalter*) de teorías empíricas con planteamientos fuertemente universalistas[5]. La filosofía, al igual que las ciencias, siempre se ha orientado por cuestiones relativas a la

verdad. Pero al contrario que la ciencia, la filosofía conserva una conexión *interna* con el derecho, la moral y el arte; investiga cuestiones normativas y evaluativas desde una perspectiva interna a las mismas. En la medida en que la filosofía se introduce en la lógica de las cuestiones relativas a la justicia y al gusto, en el sentido propio de los sentimientos morales y las experiencias estéticas, conserva una capacidad única de pasar de un discurso a otro y traducir el lenguaje especial de una en el lenguaje especial de la otra.

Nos encontramos aquí el rasgo específico de una pluralidad de lenguajes que pone a la filosofía en

condiciones de preservar la unidad de la razón en sus diversos momentos sin por ello hacer que desaparezcan las diferencias de validez. Esta unidad formal de una razón pluralista puede mantenerla la filosofía no tanto debido a un concepto del ente en su totalidad pleno de contenido o de lo universalmente bueno, sino gracias a su capacidad hermenéutica de traspasar las fronteras entre los lenguajes y los discursos, a la vez que se muestra sensible a los trasfondos holistas que sirven de contexto[6]. En cambio, la filosofía no lo haría nunca bien si rompiera la colaboración con las ciencias y se aferrara a una esfera más

allá de las ciencias, ya sea a una creencia filosófica, a la «vida», a la libertad existencial, al mito o a un «ser» que acaece. Sin el contacto con las ciencias y sin el trabajo con los problemas que se generan en el interior de las propias disciplinas, la filosofía pierde la propia comprensión que necesita para poder desempeñar sus papeles exotéricos.

Permítanme discutir, antes de entrar en el interesante papel de los intelectuales públicos, (*a*) el papel de los expertos científicos y (*b*) el papel del mediador terapéutico de sentido. El saber filosófico no tiene, ciertamente, un acceso exclusivo a estos papeles;

compite por doquier con clases de saber de distinta procedencia.

(*a*) Los sistemas funcionales de la sociedad dependen de un saber especializado que remite, entre otros, a expertos. Los expertos deben, con ayuda de sus conocimientos profesionales, dar respuesta a cuestiones que les son planteadas desde la perspectiva de los usuarios. Para estas cuestiones «técnicas» es particularmente adecuado el saber referido a la aplicación práctica de las correspondientes ciencias sociales y de la naturaleza. En este contexto el saber filosófico parece tan poco pertinente como, en general, el saber histórico hermenéutico de las

ciencias del espíritu. Así y todo se toma en consideración a los filósofos cuando se trata de cuestiones límite, de cuestiones metódicas y relativas a la crítica de la ciencia, pero sobre todo acerca de cuestiones normativas relativas a la ecología y a la ingeniería genética y, en general, acerca de cuestiones relativas a los riesgos y los problemas derivados de la aplicación de nuevas tecnologías. En contados casos se trata también de cuestiones relativas al autoentendimiento ético y político, como en el caso del análisis parlamentario de la criminalidad política de un régimen que ha sido derrocado. Si se piensa en el ejemplo de

las comisiones de ética —hoy ampliamente extendidas, por ejemplo, para la adopción de decisiones difíciles en los ámbitos límite de la medicina—, apenas podremos librarnos de una cierta sensación de incomodidad. Existen disonancias cognitivas manifiestas entre la forma de pensar filosófica libre de toda atadura y las presiones que lleva consigo la institucionalización del papel de expertos. El filósofo que asuma el papel de experto no renegará de sí mismo si, en oposición a la instrumentalización de su saber, mantiene viva la conciencia de los límites de cualquier saber de expertos.

(*b*) Por el contrario, la filosofía parece estar bien dotada para las necesidades de búsqueda de sentido privado de unos individuos particulares crecientemente aislados. Pero tampoco esta expectativa puede cumplirse sin reserva. En el marco de un pluralismo legítimo de concepciones del mundo, los filósofos ya no pueden, sin un respaldo metafísico generalmente reconocido, tomar partido a favor o en contra de la sustancia de proyectos vitales individuales. Bajo las condiciones del pensamiento postmetafísico los hijos e hijas de la modernidad necesitados de orientación no pueden darse por satisfechos con sucedáneos

cosmovisivos de las certezas de una creencia religiosa ya perdida o con las determinaciones de su lugar en el cosmos. Los filósofos deben dejar a los teólogos la tarea de proporcionar consuelo en las situaciones existenciales límite. La filosofía ni puede basarse en un saber de salvación teológico ni en un saber clínico especializado y, por lo tanto, no puede, como la religión o la psicología, procurar «ayuda para la vida». En cuanto que ética, puede *conducir* en cuestiones relativas a la identidad —quién se es y quién se querría ser— a un entendimiento racional de sí mismo. Pero el papel «terapéutico» de la ética filosófica se

limita hoy en día a alentar al individuo a dirigir de forma *consciente* su propia vida. Un «asesoramiento» filosófico que ponga en las manos de los mismos participantes la reflexión sobre el sentido de su vida se comporta con respecto a la «mediación de sentido» de forma ascética.

(5) Sin embargo, en el papel de intelectuales que toman parte en los procesos públicos de autoentendimiento de las sociedades modernas los filósofos tienen más posibilidades de tener una influencia práctica que en el papel de expertos o mediadores de sentido, ya que el papel del intelectual

está menos restringido y mejor circunscrito, además de mejor documentado históricamente. En las sociedades modernas se solapan muchas opiniones públicas espacialmente diferenciadas y objetivamente especificadas, que convergen a nivel nacional en una opinión pública cultural y política mediada por los medios de comunicación de masas. Las opiniones públicas nacionales se ven atravesadas y a la vez complementadas por flujos de comunicación de dimensión mundial. Este espacio público es la caja de resonancia de problemas sociales de alcance global que ya no pueden ser percibidos desde la perspectiva de

sistemas autorreferenciales cerrados. Por lo tanto, la difusa red que forma una opinión pública anclada en la sociedad civil es el lugar donde las sociedades altamente complejas pueden formar todavía una conciencia de sí mismas y tratar los problemas que son precisos para tener influencia política sobre sí mismas. Ciertamente, son muchos los actores que proporcionan temas y contribuciones. A nosotros nos interesa un grupo de actores que se caracterizan por que no son *delegados* de nadie, sino que *sin ser preguntados* aprovechan sus especiales competencias profesionales para expresar opiniones fundadas sobre *temas generales*. Estos intelectuales

pueden, en el mejor de los casos, apoyarse en la autoridad que consiguen al hacer efectiva en mayor o menor medida la ambiciosa pretensión de considerar *imparcialmente* todos los puntos de vista relevantes e *igualmente* todos los intereses.

Los filósofos están mejor preparados para algunas cuestiones que otros intelectuales, ya sean éstos escritores, profesionales o científicos. La filosofía puede, en primer lugar, aportar algo específico a la comprensión de sí mismas por parte de las sociedades modernas, una comprensión basada en un diagnóstico de la modernidad. Pues el discurso filosófico

de la modernidad desde finales del siglo XVIII ha tomado la forma filosófica de una autocrítica de la razón. La filosofía, en segundo lugar, puede hacer fructífera para determinadas interpretaciones su referencia a la totalidad y su pluralidad de lenguajes. Cómo la filosofía mantiene una íntima relación tanto con las ciencias como con el *common sense* y entiende igualmente bien los lenguajes especiales de las culturas de expertos y el lenguaje cotidiano enraizado en la praxis, puede, gracias a esta capacidad, criticar, por ejemplo, la colonización de un mundo de la vida que va siendo minado en sus fundamentos por la intervención de la ciencia y la técnica,

el mercado y el capital, el derecho y la burocracia. En tercer lugar, debido a su propia naturaleza la filosofía está capacitada para abordar las cuestiones relativas a los fundamentos normativos, en particular los fundamentos de una justa convivencia política. La filosofía y la democracia no sólo comparten el haber surgido en el mismo contexto histórico, sino que desde un punto de vista estructural también dependen la una de la otra. El que el pensamiento filosófico tenga una repercusión pública necesita, de forma especial, de la protección institucional de la libertad de pensamiento y de comunicación y, por el contrario, un discurso democrático

permanentemente amenazado necesita también de la vigilancia y la intervención de estos guardianes públicos de la racionalidad que son los filósofos.

En la moderna historia europea la filosofía política, desde Rousseau pasando por Hegel y Marx hasta John Stuart Mill y Dewey, ha desarrollado una considerable influencia pública. Un ejemplo actual de la necesidad de aclaración filosófica que tiene la política lo ofrece la controvertida interpretación de los derechos humanos.

Una comunidad de pueblos que cada vez se encuentra más estrechamente interrelacionada no está, hoy día,

solamente necesitada de las reglamentaciones del comercio internacional, sino que más allá de esto se perfila también la necesidad de transformar el derecho internacional en un derecho cosmopolita al que las personas puedan apelar también en los contactos que desarrollan entre sí en el interior de sus Estados e, incluso, contra sus propios Gobiernos. Los derechos humanos que han sido codificados en diferentes declaraciones ofrecen una buena base para este derecho cosmopolita. En el contexto que representa una política de derechos humanos más activa por parte de las Naciones Unidas, sobre todo a partir de

1989, y también bajo el efecto que han tenido las iniciativas a escala mundial de las organizaciones no gubernamentales, se ha agudizado la disputa acerca de la adecuada interpretación de los derechos humanos. Desde el hundimiento de la Unión Soviética han disminuido las diferencias en lo que se refiere a las concepciones de los sistemas sociales. En su lugar han irrumpido determinados antagonismos culturales, entre un Occidente secularizado y las corrientes fundamentalistas del islam, por un lado, y, por otro, entre un Occidente individualista y las tradiciones asiáticas[7].

Tampoco aquí puedo abordar está discusión de forma más detallada[8]. Pero el ejemplo muestra cómo la filosofía puede llegar a tener consecuencias prácticas inmediatas. Para terminar, permítanme mencionar tres importantes aspectos respecto a los que considero que una clarificación filosófica es tanto deseable como posible:

—En primer lugar, propondría reflexionar sobre la situación de partida en la que, desde un punto de vista hermenéutico, se encuentra el discurso acerca de los derechos humanos entre participantes con un origen cultural distinto. De este modo podríamos

percatarnos de los contenidos normativos que tácitamente están ya contenidos en las presuposiciones de *cualquier* discurso que tienda hacia el entendimiento. Independientemente de su trasfondo cultural, todos los participantes saben bastante bien, de forma intuitiva, que un consenso basado en el convencimiento no es posible si entre los participantes en la comunicación no existen unas relaciones simétricas, es decir, unas relaciones basadas en el mutuo reconocimiento, en una recíproca asunción de perspectivas, en una disposición compartida a considerar las propias tradiciones con los ojos de un extraño, en una

disposición a *aprender* unos de otros, etcétera.

— Posteriormente, consideraría también útil una reflexión sobre el empleo del concepto de derechos subjetivos que se da en la concepción de los derechos humanos. De esta forma se podría sacar a la luz el doble malentendido que subyace a la disputa entre individualistas y colectivistas. El individualismo posesivo de raíz occidental desconoce que los derechos subjetivos sólo pueden ser *derivados* a partir de las normas *previas y precisamente por ello intersubjetivamente* reconocidas de una comunidad jurídica. Es cierto que los

derechos subjetivos son patrimonio de la personas jurídicas individuales; pero el estatus de personas jurídicas como portadoras de derechos subjetivos sólo puede constituirse como tal en el contexto de una comunidad basada en relaciones de recíproco reconocimiento. Al descartar la falsa tesis de un individuo con derechos innatos que antecede a toda socialización, descartamos también su antítesis, según la cual los derechos de la comunidad jurídica tienen primacía sobre los derechos individuales. La alternativa a estas dos estrategias teóricas queda sin razón de ser si se interpreta, a partir del sistema conceptual de un planteamiento

intersubjetivo, la recíproca *unidad* de los procesos de individuación y socialización: las personas, de forma general, se individualizan sólo mediante la socialización.

—Finalmente, sería importante una clarificación del distinto papel gramatical de las oraciones de deber y los enunciados valorativos, de las expresiones normativas y de las evaluativas. Pues las consideraciones deontológicas sobre derechos y deberes no deben ser asimiladas con las consideraciones axiológicas sobre las preferencias valorativas. Un acuerdo entre partes que han constituido sus identidades en tradiciones y formas de

vida diferentes es siempre difícil, pues se dan orientaciones vitales existencialmente incompatibles, tanto si este acuerdo tiene lugar en un plano internacional, entre diferentes culturas o, en el interior del mismo Estado, entre diferentes formas de vida subculturales y distintos colectivos. Y todavía más útil es la idea de que un acuerdo en torno a las normas que tienen un carácter obligatorio (para derechos y obligaciones mutuas) no depende de las recíprocas apreciaciones valorativas resultantes de las distintas culturas y estilos de vida, sino únicamente de la suposición de que cada persona tiene el mismo valor *en cuanto* persona.

[1] J. Habermas, *Teoría y acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1984; Íd., *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, II parte, pp. 67-151); véase también Íd., *On the Pragmatics of Communication*, Cambridge, Mass., 1998 y M. Cooke, *Language and Reason*, Cambridge, Mass., 1994. <<

[2] M. Dummett, *Ursprünge der analytischen Philosophic*, Frankfurt a. M., 1988. <<

[3] K.-O. Apel, *Die Logosauszeichnung der menschlichen Spraché*, en H. G. Boss-hardt (ed.), *Perspektiven auf Sprache*, Berlin-New York, 1986, pp. 45-87. <<

[4] G. H. v. Wright, *The Tree of Knowledge*, Leiden, 1993. <<

[5] M. Dummett, «Language and Communication», en Íd., *The Seas of Language*, Oxford, 1993, pp. 166-187, aquí p. 166. <<

[*] Si no se indica lo contrario, la traducción de todas las citas ha sido realizada por el traductor del texto principal, con independencia de que exista versión española de la obra (cuya referencia se incluye para mayor comodidad del lector) (*N. de E.*). <<

[6] Véase la crítica de K.-O. Apel y la mía propia a la concepción intencionalista de J. Searle en E. Lepore y R. v. Gulick (eds.), *John Searle and his Critics*, Oxford, 1991, pp. 17-56. <<

[7] M. Dummett, «Truth and Meaning», en Íd., *The Seas of Language*, cit., pp. 147-165. <<

[8] J. Habermas, «Crítica de la teoría del significado», en Íd., *Pensamiento post-metafísico*, cit., pp. 108-137. <<

[9] A. Matar, *Dummett's Philosophical Perspective*, Berlin-New York, 1997. <<

[10] E. v. Savigny, *Die Philosophie der normalen Sprache*, Frankfurt a. M., 1969. <<

[11] J. Habermas, «Conocimiento e interés» [1965], en Íd., *Ciencia y técnica como «ideología»*, Tecnos, Madrid, 1984, pp. 159-181; K.-O. Apel, «Cientística, hermenéutica y crítica de la ideología» [1966], en Íd., *La transformación de la filosofía* II, Taurus, Madrid, 1985, pp. 91-120. <<

[12] K.-O. Apel ha proseguido este interés de forma más continuada debido a que su programa de una «transformación de la filosofía» se orienta hasta hoy por la arquitectónica de la filosofía transcendental kantiana. Considero que el motivo profundo de las diferencias que K.-O. Apel saca a la palestra en *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes* (Frankfurt a. M., 1998, caps. 11-13) se encuentra en mi opción por un naturalismo «débil». En el marco de esta

introducción no puedo hacer justicia a las detalladas objeciones de Apel. <<

[13] Sobre mis dudas respecto a la «premisa que la metodología y la teoría del conocimiento parecían ser la *via regia* para el análisis de los fundamentos de la teoría de la sociedad», véase el prólogo a la nueva edición de J. Habermas *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 13-17. <<

[14] Matar caracteriza como «kantianismo lingüístico» el constructivismo, calificado como «antirrealista», de Michael Dummett. Su «antirrealismo» se alimenta esencialmente de motivos derivados de su rechazo del «realismo metafísico» y es compatible con la posición del «realismo interno» desarrollado por Putnam. Véase A. Matar, *Dummett's Philosophical Perspective*, cit., pp. 53-57. <<

[15] Véanse pp. 65-98. <<

[16] Véanse pp. 99-131. <<

[17] Véanse pp. 135-179. <<

[18] Véanse pp. 181-220. <<

[19] Véanse pp. 223-259. Este artículo sobre el giro pragmático en Rorty, aparecido originalmente en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44 (1996), pp. 715-741, es una respuesta a R. Rorty, «Sind Aussagen universelle Geltungsansprüche?»: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42 (1994). <<

[20] Véanse pp. 261-303. <<

[21] H. Putnam, *The Many Faces of Realism*, LaSalle, Ill., 1987; Íd., *Pragmatism,* Oxford, 1995. <<

[22] Véanse pp. 307-320. Véase también J. Habermas, «Ancora sulla relazione fra teoría e prassi»: *Paradigmi* XV (1997), pp. 434-442. <<

[23] J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982, pp. 297-337. <<

[24] R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, ^{3}1995. <<

[25] Véase J. Habermas, «¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?», en Íd., *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 13 ss. <<

[26] W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass., 1997. <<

[27] Respecto a la estratificación de las conductas véase J. Habermas, «Acciones, operaciones, movimientos corporales», en Íd., *Teoría y acción comunicativa*..., cit., pp. 233-259. <<

[28] Para el análisis de las reglas, véase P. Lorenzen, *Lehrbuch der konstruktiven Wissenschaftstheorie*, Mannheim, 1987. <<

[29] K.-O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Frankfurt a. M., 1975, pp. 106 ss. <<

[*] La distinción entre «Zuhandenheit» y «Vorhandenheit» a la que hace referencia el autor fue introducida por Heidegger en *Ser y Tiempo* en el marco de su «análisis del instrumento» a través del cual pretende dar respuesta a la pregunta sobre el «modo original del ser». Respecto a esta cuestión véase *infra*, pp. 34 ss. y nota 39 (*N. de T.*). <<

[30] M. Sacks, «Transcendental Constraints and Transcendental Features»: *International Journal of Philosophical Studies* 5 (1997), pp. 164-186. <<

[31] *Ibid*., p. 179. <<

[32] J. Searle, *Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 1980; J. Habermas, «¿Qué significa pragmática universal?» [1976], en Íd., *Teoría y acción comunicativa...*, cit., pp. 299-368. <<

[33] A. Gehlen, *El hombre*, Sígueme, Salamanca, ^{2}1987; véase A. Honneth y H. Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur*, Frankfurt a. M., 1980. <<

[34] En *Conocimiento e interés* no presté la atención suficiente a esta diferencia entre práctica de vida y práctica de la investigación. Véase mi «Postfacio» en J. Habermas, *Conocimiento e interés*, cit., pp. 321 ss. <<

[35] Sobre la construcción de una «naturaleza en sí», véase J. Habermas, *Conocimiento e interés*, cit., pp. 32 ss. Respecto a sus aporéticas consecuencias: Th. A. McCarthy, *Kritik der Verständigungsverhältnisse*, Frankfurt a. M., 1989, pp. 133 ss. Mi réplica en J. Habermas, *Teoría y acción comunicativa...*, cit., pp. 427 ss. <<

[36] A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt a. M., 1962. <<

[37] Bajo otras premisas Max Scheier, en *Die Wissensfonnen und die Gesellschaft* [1925], Bern, 1960, establece un nexo parecido. <<

[38] La eliminación positivista de esta distinción fue el motivo, en su día, de mi intento de poner al descubierto la escondida dimensión pragmática de los procesos de investigación. Véase el Prólogo a J. Habermas, *Conocimiento e interés*, cit.; véase también A. Wellmer, *Methodologie und Erkenntnistheorie*, Frankfurt a. M., 1967. <<

[39] C. Lafont, *Lenguaje y apertura de mundo*, Alianza, Madrid, 1997. <<

[40] R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, cit. <<

[41] Esto explica la consistencia de una combinación poco habitual, que P. Dews (en un manuscrito no publicado que lleva por título *Naturalism and Anti-naturalism in Habermas's Philosophy*, 1999) caracteriza correctamente como sigue: «Lo que distingue la obra de Habermas es la combinación de antiidealismo con anticientificismo y una tendencia hacia el naturalismo. Esto le señala como perteneciente a una subtradición que proviene, en última instancia, de la obra de los hegelianos de izquierda durante las décadas de 1830 y 1840». <<

[42] P. Winch, *The Idea of a Social Science*, London, 1958. <<

[43] Véase mi crítica al realismo de los universales —renovado en términos de lógica del lenguaje— que defiende Ch. S. Peirce en J. Habermas, *Conocimiento e interés*, cit., pp. 96-119. <<

[44] L. Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung*, 1.1. <<

[45] P. F. Strawson, «Truth», en G. Pitcher (ed.), *Truth*, Englewood Cliffs, 1964, pp. 32-53. <<

[46] E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophic*, Frankfurt a. M., 1976, pp. 60-65; E. Tugendhat, «Die Seinsfrage und ihre sprach-liche Grundlage», en *Philosophische Aufsdtze*, Frankfurt a. M., 1992, pp. 90-197. <<

[47] J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Mass., 1994. <<

[48] Respecto a lo que sigue, véase A. Mueller, *Referenz und Fallibilismus*, Tesis doctoral, Frankfurt a. M., 1999. <<

[49] H. Putnam, «El significado de “significado”»: *Teorema* XIV/3-4 (1975). <<

[50] H. Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge, Mass., 1988, p. 108; véase también «Reference and Truth», en *Realism and Reason*, Cambridge, Mass., 1983, pp. 69-86. <<

[51] H. Putnam, *Mind, Language and Reality*, cit., p. 270: «A pesar de que tenemos que usar una *descripción* de la extensión para *dar* la extensión, entendemos el componente en cuestión como la *extensión* (el *conjunto*), no como la descripción de la extensión».
<<

[52] Véase la temprana discusión de R. Rorty con el «relativismo conceptual» en «The World Well Lost»: *The Journal of Philosophy* LXIX/19 (1972), pp. 649-665. <<

[53] Ch. S. Peirce, *Collected Papers* V, p. 408. <<

[54] K.-O. Apel, «El apriori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética» [1967], en Íd., *La transformación de la filosofía*, cit., II, pp. 341-343; K.-O. Apel, «Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última» [1987], en Íd., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 37-147. <<

[55] H. Putnam, *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 1988; *Realism and Reason*, Cambridge, Mass., 1983. <<

[56] J. Habermas, «Teorías de la verdad» [1972], en Íd., *Teoría y acción comunicativa...*, cit., pp. 113-158; J. Habermas, *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 32001, pp. 78 ss. <<

[57] Véase S. Knell, «Dreifache Kontexttranszendenz»: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46 (1998), pp. 563-581. Knell pasa por alto la motivación que lleva a la introducción de un concepto epistémico de verdad, puesto que, partiendo de la «gramática» del concepto de saber, obtiene ya de entrada una relación conceptual entre las pretensiones de verdad sostenidas en las afirmaciones y las razones «imperativas». Pero la «suposición gramatical» de que disponemos de razones imperativas para el saber que afirmamos constituye solamente una

característica de las certezas de acción cuando se las considera bajo el modo de ejecución de prácticas habituales, es decir, en el interior de un determinado horizonte del mundo de la vida en el que todavía no se plantean «cuestiones de verdad» filosóficamente relevantes. Tan pronto como estas prácticas resultan cuestionadas y se problematizan las certezas que hasta entonces habían estado realizativamente «almacenadas», la supuesta disponibilidad de razones «imperativas» o concluyentes aparece como una ilusión. En los procesos de justificación —por principio siempre falibles— que se abren cuando se pasa de la acción al discurso sólo podemos

buscar razones «mejores», pero nunca razones irrefutables. <<

[58] De conformidad con la comprensión procedimental de la verdad, la condición de posible aceptación universal se satisface con que se demuestre, en el curso de una argumentación (que siempre habrá de emprenderse de nuevo), que las pretensiones de verdad fundadas son resistentes a las objeciones. En contra, véase S. Knell, «Dreifache Kontexttranszendenz», cit. <<

[59] Este argumento, aportado por Davidson (entre otros) es también válido para el concepto —ineficaz desde un punto de vista regulativo— de una «opinión final» que, siguiendo a Peirce, se formaría en una comunidad comunicativa de investigadores liberada de todo límite espaciotemporal («al fin de todos los días», por decirlo así). <<

[60] Para lo que sigue, véase L. Wingert, *Mit realistischetn Sinn. Ein Beitrag zur Erklärung empirischer Rechtfertigung*, trabajo de habilitación, Universidad de Frankfurt a. M., 1999. <<

[61] Véase, *infra*, pp. 283 ss. <<

[62] Véase, *infra*, pp. 215 ss. <<

[63] Véase, *infra*, pp. 307 ss. <<

[64] K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, Frankfurt a. M., 1988. <<

[65] K.-O. Apel, «Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas' Faktizitát und Geltung», en Íd., *Auseinandersetzungen*..., cit., p. 754. <<

[66] J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, ^{3}2000, pp. 57 ss. <<

[67] Véase mi discusión de las tesis de Klaus Günther en J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 146 ss. <<

[68] K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a. M., 1988, pp. 154 ss. <<

[69] Véase, *infra*, pp. 215 ss. <<

[70] J. Habermas, *Facticidad y validez*, cit., pp. 483 ss. <<

[1] Este texto se basa en la conferencia de clausura de un ciclo de conferencias organizado por el Royal Institute of Philosophy en Londres entre octubre de 1997 y marzo de 1998. <<

[2] Ch. Taylor, «Theories of Meaning», en Íd., *Philosophical Papers* I, Cambridge, 1985, pp. 248-292. <<

[3] Acerca de la influencia de lingüistas como J. Lohmann y L. Weisberger sobre Heiddeger, ver K.-O. Apel, «El concepto filosófico de verdad como presupuesto de una lingüística orientada al contenido», en Íd., *La transformación de la filosofía* I, Taurus, Madrid, 1985, pp. 101-131. <<

[4] Véase mi réplica a Ch. Taylor en A. Honneth y H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M., 1986, pp. 328-337. <<

[5] K.-O. Apel, «Wittgenstein und Heidegger», en B. McGuinness, J. Habermas y otros, *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*, Frankfurt a. M., 1991, pp. 27-68. <<

[6] W. v. Humboldt, *Über den Nationalcharakter der Sprachen*, en *Werke*, ed. de A. Flitner y K. Giel, III, p. 26. <<

[7] W. v. Humboldt, *Über den Einfluss des verschiedenenen Charakters der Sprachen auf Literatur und Geistesbildung*, en *Werke*, III, p. 26. <<

[8] W. v. Humboldt, *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus,* en *Werke*, III, pp. 224 ss. <<

[9] *Ibid*., III, p. 196. <<

[10] W. v. Humboldt, *Über den Nationalcharakter*, en *Werke*, III, p. 68. <<

[11] W. v. Humboldt, *Über die Verschiedenheit des tnenschliches Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des M.enschengeschlechts*, en *Werke*, III, p. 438. <<

[12] W. v. Humboldt, *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus,* en *Werke*, III, p. 229. <<

[13] W. v. Humboldt, *Sprachcharakter und Literatur*, en *Werke*, III, p. 30. **<<**

[14] Esto vale también para la representación de los objetos perceptibles: «Las expresiones de objetos sensibles tienen el mismo significado en la medida en que en todas son pensados los mismos objetos, pero como expresan una manera determinada de representárselos también su significación difiere» (Werke, III, p. 21). <<

[15] Acerca de lo que sigue ver C. Lafont, *Lenguaje y apertura de mundo*, Alianza, Madrid, 1997, Introducción, pp. 21-33. <<

[16] J. G. Hamann, «Über den Purismus der Vernunft» [1784], en Íd., *Schriften zur Sprache*, Frankfurt a. M., 1967, p. 226. <<

[17] W. v. Humboldt, *Über das vergleichende Sprachstudium*, en *Werke*, III, pp. 20 ss. <<

[18] W. v. Humboldt, *Über den Nationalcharakter*, en *Werke*, III, p. 81. <<

[19] W. v. Humboldt, *Über das vergleichende Sprachstudium*, en *Werke*, III, p. 12. <<

[20] W. v. Humboldt, *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus,* en *Werke*, III, p. 156. <<

[21] Por estas razones C. Lafont, en su discusión con Heidegger, pone en primer plano la problemática de la referencia. <<

[22] *Ibid*, p. 201; véase también W. v. Humboldt, *Über den Dualis*, en *Werke*, III, p. 139: «El lenguaje sólo puede ser realizado socialmente, no por individuos aislados, el lenguaje sólo puede ser traído a la realidad cuando a un intento de decir algo le replica otro nuevo intento. La palabra por tanto busca conseguir entidad, el lenguaje busca ser extendido por oyentes que pueden replicarnos». <<

[23] *Ibid*., pp. 138 ss. <<

[24] W. v. Humboldt, *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus*, en *Werke*, III, pp. 147 ss. <<

[25] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987, I, pp. 147 ss. <<

[26] *Ibid*., p. 202. <<

[27] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (4.024), Altaya, Barcelona, 1994, p. 55. <<

[28] M. Dummett, *Ursprünge der analytischen Philosophic*, Frankfurt a. M., 1988, cap. 4, pp. 32-44. <<

[29] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, cit. (5.4711), p. 119. <<

[30] Esto opina Dummett cuando afirma acerca de los filósofos del Círculo de Viena que éstos —al contrario que Wittgenstein y Frege— no se habrían interesado «por propia voluntad» por la filosofía del lenguaje. Los filósofos del Círculo de Viena vieron la filosofía del lenguaje como una «armería» de donde tomar armas «para la lucha en otros terrenos de la filosofía» (M. Dummett, «Ist analitysche Philosophic systematisch?», en Íd., *Wahrheit*, Stuttgart, 1982, p. 195). <<

[31] L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* I, UNAM-Crítica, Mexico-Barcelona, 1988, p. 356; véanse las interpretaciones de la segunda parte de las *Investigaciones filosóficas* en E. v. Savigny y O. R. Scholz (eds.), *Wittgenstein über die Seele,* Frankfurt a. M., 1995. <<

[32] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Universitaria, Santiago de Chile, 1997, pp. 158 ss. <<

[33] *Ibid*., pp. 39 ss. <<

[34] E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, 1948, pars. 6-10, 15 ss. <<

[35] Véase C. Lafont, *Lenguaje y apertura del mundo*, cit., I Parte. **<<**

[36] Sobre la crítica de Heidegger a Humboldt, véase C. Lafont, *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, Cambridge, Mass., 1999, cap. III. <<

[37] M. Heidegger, «Der Weg zur Sprache», en *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1989, p. 254. Existe traducción española: *Del camino al habla*, Serbal, Barcelona, 1987. <<

[38] L. Wittgenstein, *Über Gewissheit*, Francfort/M., 1970, § 105, p. 36. Existe traducción española: *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1987. <<

[39] J. Habermas, «Coping with Contingencies», en J. Niznik y J. T. Sanders (eds.), *Debating the State of Philosophy*, Westport, 1996, pp. 1-24. <<

[40] D. Davidson, *Wahrheit und Interpretation*, Frankfurt a. M., 1990. <<

[41] D. Davidson, «Eine hübsche Unordnung von Epitaphen», en E. Picardi y J. Schulte, *Die Wahrheit der Interpretation*, Frankfurt a. M., 1990, pp. 203-227. Respecto a esto, ver el comentario crítico de M. Dummett, *op. cit*., pp. 248-278. <<

[42] R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, ^{3}1995, pp. 257 ss. <<

[43] R. Brandom, *Making it Explicit*, Cambridge, Mass., 1994, p. 5: «Somos nosotros aquellos a los que las razones atan, aquellos que están sujetos a la fuerza peculiar del mejor argumento». <<

[44] K.-O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, 1963, p. 27. <<

[45] *Ibid*., p. 38. <<

[46] M. Dummett, «Language and Communication», en Id., *The Seas of Language*, Oxford, 1993, p. 182; véase también A. Matar, *From Dummett's Philosophical Perspective*, Berlin-New York, 1977, pp. 94 ss. <<

[47] K.-O. Apel, «El desarrollo de la "filosofía analítica" del lenguaje y el problema de las "ciencias del espíritu"» [1964], en íd., *La transformación de la filosofía* II, Taurus, Madrid, 1988, pp. 27-90. <<

[48] K.-O. Apel, «Wittgenstein y Heidegger» [1962], en *Ibid*. I, pp. 217-265. <<

[49] H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, III Parte. <<

[50] K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía* I, cit. <<

[51] *Ibid*. II, p. 330. Como desde el principio he compartido y alentado la crítica de Apel a la autonomización de la función de apertura del mundo del lenguaje, considero fallido el planteamiento del segundo capítulo del libro de Cristina Lafont *The Linguistic Turn in Hermeneutic Philosophy*, Cambridge, Mass., 1999. El descuido de la problemática de la referencia, en el que Lafont basa su propia crítica, sólo es un aspecto más entre un amplio espectro de objeciones. Véase J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990; véase también, *El*

discurso filosófico de la modernidad, Taurus, Madrid, 1989. <<

[52] E. Martens y H. Schnádelbach, *Philosophie*, Heidelberg, 1985, p. 32. <<

[53] J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 79 ss.; K.-O. Apel y otros, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt a. M., 1971. A partir de la publicación en la misma época de la obra de G. H. von Wright *Explanation und Understanding* (London, 1971) y con la inclusión de contribuciones analíticas, la controversia cobró de nuevo vida. Véase K.-O. Apel, J. Manninen y R. Tuomela (eds.), *Neue Versuche über Erklären und Verstehen*, Frankfurt a. M., 1978. <<

[54] K.-O. Apel, «Cientística, hermenéutica y crítica de las ideologías», en Íd., *La transformación de la filosofía* II, cit., pp. 91-120; J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982. <<

[55] Acerca de mis trabajos sobre pragmática del lenguaje, véase ahora J. Habermas, *On the Pragmatics of Communication*, ed. por M. Cook, Cambridge, Mass., 1998. <<

[56] J. Habermas, «Epílogo» a *Conocimiento e interés*, cit., pp. 297-337; ver también M. Niquet, *Transzendentale Argumente*, Frankfurt a. M., 1991; e Íd., *Nichthintergehbarkeit und Diskurs*, escrito de habilitación presentado en la Universidad de Francfort M., 1994. <<

[57] J. Habermas, «Teorías de la verdad» [1972], en Id., *Teoría y acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989, pp. 113-158. <<

[58] K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía* II, cit., pp. 311 ss. <<

[59] K.-O. Apel, «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética», en *Ibid*., II, pp. 341-413; Íd., *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a. M., 1988. <<

[60] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1997. <<

[61] J. R. Searle, *Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 1980; Íd., *Expression and Meaning*, Cambridge, 1979; acerca de la crítica al intencionalismo de Searle, véase K.-O. Apel, «Is Intentionality more than Linguist Meaning?», en E. Lepore y R. van Gulick (eds.), *John Searle and his Critics*, Oxford, 1991, pp. 31-56; J. Habermas, *Comments on J. Searle: «Meaning, Communication, and Representation», cap*. 1, pp. 17-30. <<

[62] M. Dummett, «What is a Theory of Meaning? II», en Íd., *The Seas of Language*, cit., pp. 34-93. <<

[63] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, cit., I, pp. 356-432; II, pp. 161 ss. <<

[64] M. Dummett, «Language and Truth», cit., p. 142: «Lo que hemos considerado son dos maneras distintas de explicar los significados de las oraciones de un lenguaje: en cuanto a cómo determinamos que son verdaderas; y otra en cuanto a qué implica él aceptarlas como verdaderas [...] son dos formas que se complementan en tanto ambas se necesitan en una descripción de la práctica de hablar una lengua». <<

[65] Ver la teoría del lenguaje de R. Brandom *(Making it Explicit*, cit.) que se basa en la relación complementaria entre la pragmática formal y la semántica inferencial. <<

[66] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, cit., I, pp. 43-59. <<

[67] J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, cit.; véase también Íd., «Concepciones de la modernidad. Una mirada retrospectiva a dos direcciones», en *La constelación postnacional*, Península, Barcelona, 2000, pp. 169-199. <<

[68] Véase la protesta de Michael Dummett, *Ursprünge der analytischen Philosophic*, cit., pp. 7 ss. <<

[69] L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt a. M., 1977. <<

[70] J. Habermas, «Individuación por vía de socialización», en Íd., *Pensamiento postmetafísico*, cit., pp. 188-239. <<

[71] W. v. Humboldt, *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus*, en *Werke*, III, pp. 160 ss. <<

[72] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, cit., II, pp. 366-402. <<

[1] H. Schnädelbach, «Über Rationalitat und Begründung», en *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, Frankfurt a. M., 1992, p. 63. <<

[2] Schnädelbach, «Philosophic als Theorie der Rationalität», en *Ibid.*, pp. 47 ss. <<

[3] *Ibid.*, p. 76. <<

[4] J. Habermas, «Individuación por vía de socialización», en Íd., *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, pp. 188-239. <<

[5] Esto explica la abundancia de formas con las que se utiliza el término «racional»; véanse los distintos «tipos de racionalidad» en H. Lenk y H. F. Spinner, «Rationalitätstypen, Rationalitätskonzepte und Rationalitätstheorien im Überblick», en H. Stachowiak (ed.), *Handbuch pragmatischen Denkens*, Hamburg, 1989, pp. 1-31. <<

[6] H. Brown, *Rationality*, 1988; véase también el temprano trabajo de Schnädelbach «Über den Realismos»; *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* III (1972), pp. 88 ss. <<

[7] G. H. von Wright, *Explicación y comprensión*, Alianza, Madrid, 1979, pp. 107-156. <<

[8] J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, cit., pp. 149-150. <<

[9] E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophic*, Frankfurt a. M., 1976, pp. 497 ss. <<

[10] Cassirer atribuyó la «función semántica» al uso epistémico del lenguaje, que en la ciencia se especifica como la representación matemática de regularidades o como «pensamientos» fregeanos; *vid*. E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas* III, FCE, México, ^{2}1998, pp. 331 ss. <<

[11] F. Hundschnur, «Streitspezifische Sprechakte»: *Protosoziologie* 4 (1993), pp. 140 ss. <<

[12] Respecto a la función abridora del mundo del lenguaje, véase C. Lafont, «Welterschließung und Referenz»; *Deutsche Zeitschrift für Philosophic* 41 (1993), pp. 491-505; M. Seel, «Über Richtigkeit und Wahrheit»: *Ibid.*, pp. 509-524. <<

[13] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987,1, pp. 351 ss.; Íd., «Crítica de la teoría del significado», en *Pensamiento postmetafísico*, cit., pp. 108-137. <<

[1] Entre estos antecedentes es obligado citar, en el contexto alemán, el parentesco con la perspectiva del constructivismo de Erlangen, especialmente en la prosecución wittgensteiniana que ha tenido a través de F. Kambartel, así como la pragmática transcendental de K.-O. Apel. Está claro también que se dan convergencias con mis esfuerzos para desarrollar una pragmática formal, que empezaron con las *Conferencias Gauss* sobre la fundamentación de la sociología mediante la teoría del lenguaje (1970-1971) y el ensayo «¿Qué significa

pragmática universal?» (1976). Ambos trabajos se encuentran en J. Habermas, *Teoría y acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1984, pp. 19-111, y 299-368. <<

[2] R. B. Brandom, *Making it Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Cambridge, Mass., 1994, p. 5 (los números que figuran en el texto se refieren a las páginas de esta edición). <<

[3] «La corrección de las aplicaciones se discute bajo el título general de evaluación de la verdad o representación; la corrección de la inferencia se discute bajo el título general de evaluación de la racionalidad» (18). <<

[4] «Lo que sea una razón tiene que ser entendido en primera instancia en términos de qué es para una comunidad tratar algo, en la práctica, como tal razón […] como razones para pretensiones» (253). <<

[5] J. Habermas, «Acciones, actos de habla, interacciones lingüísticamente mediadas y mundo de la vida», en *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, pp. 67-107. <<

[6] Piaget habla, en este contexto, de «abstracción reflexionante». <<

[7] Aunque ha sido desarrollada en contextos de teoría de la acción, véase mi teoría del significado en J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* I, Taurus, Madrid, 1987, especialmente pp. 351 ss., «Interludio primero». Allí desarrollo la tesis según la cual entendemos un acto de habla cuando sabemos qué lo hace aceptable. Aquí diferenciaba ya (p. 352) entre el «contenido» de una emisión —que entendemos cuando conocemos las condiciones de su correcta utilización— y las «obligaciones relevantes para la interacción posterior», es decir, las

consecuencias que resultarían de la aceptación de la emisión. <<

[8] Véase R. B. Brandom, *Making it Explicit*, cit., pp. 102-116. <<

[9] Véase R. B. Brandom, «Pragmatism, Phenomenalism, and Truth-Talk»: *Midivest Studies in Philosophy* XII (1988), pp. 75-93. <<

[10] Este punto ha sido destacado por G. Rosen en «Who makes the Rules around there?»: *Philosophical and Phenomenological Research*, LVII (1997), p. 170: «Debe intentarse alguna valoración contrafáctica. Pero ahí viene la pregunta crucial: ¿como tiene que caracterizarse la idealización?». <<

[11] Así, con el ejemplo de la autorización que un *ticket* de entrada concede a su poseedor, Brandom intenta aclarar (véanse pp. 161 ss.) la pretensión de verdad a la que se considera autorizado el hablante cuando se reconoce [a su emisión] el estatus de una aseveración; el papel del acomodador que recoge la entrada (confirmando con ello, realizativamente, la legitimación para entrar) se compara con el papel de un intérprete que reconoce la legitimación de un hablante para efectuar una aseveración. Del mismo modo, el carácter

realizativamente obligatorio del «chelín de la reina» —un dinero mediante el que los oficiales reclutaban a soldados contra su voluntad— debería ilustrar la fuerza de obligar que para el hablante tiene el estatus que el intérprete atribuye a la emisión de aquél. Como consecuencia de la asimilación de las normas de racionalidad a las normas de acción, Brandom utiliza también (pp. 163 ss.) un concepto muy amplio de *commitment* que abarca tanto la «promesa» moralmente vinculante como los vínculos que son inmanentes a todo acto de habla. <<

[12] R. Brandom, «Heideggers Kategorien in *Sein und Zeit»; Deutsche Zeitschrift für Philosophic* 45 (1997), pp. 531-550. <<

[13] *Ibid.*, p. 346. <<

[14] *Ibid.*, p. 547. <<

[15] Sobre esta cuestión, recuerdo una larga intervención de Michael Williams con motivo de una conferencia organizada por Richard Rorty en noviembre de 1997 en Charlottesville, con la asistencia de Robert Brandom y Thomas A. MacCarthy. <<

[16] E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophic*, Frankfurt a. M., 1976, pp. 212-227. <<

[17] Ésta es la objeción que sostiene R. Rorty: «What do you do when they call you a Relativist?»: *Philosophy and Phenomenological Research* LVII (1997), p. 174. <<

[18] H. Putnam, «The Meaning of Meaning», en *Mind, Language, and Reality. Philosophical Papers*, I, Cambridge, Mass., 1975. <<

[*] En español se pierde la inmediatez de la «inconsistencia lingüística» del ejemplo, que en alemán resulta patente en tanto que el término para «ballena» (*Walfisch*) incluye ya el término «pez» (*Fisch*). (*N. del T.*) <<

[19] R. Brandom, «Freedom and Constraint by Norms»: *American Philosophical Quarterly* 16 (1979), pp. 187-196, aquí p. 190. <<

[20] Para este tipo de operación, véase, por ejemplo, el artículo clásico de D. Davidson «Truth and Meaning», en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, 1984, pp. 17-36. <<

[21] G. H. v. Wright, *Die Stellung der Psychologic unter den Wissenschaften*, Rectorado de la Universidad de Leipzig, 1997, pp. 21-32. <<

[22] Isaak Levi acentúa también esta alternativa pragmatista en su recensión de *Making it Explicit*; véase *The Journal of Philosophy* XLIII (1996), pp. 145-158. <<

[23] K.-O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Frankfurt a. M., 1975, II parte. <<

[24] Una línea de pensamiento parecida se encuentra en J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Mass., 1994, conferencia IV, pp. 66 ss.; véase también la discusión entre McDowell y Brandom en *Philosophy and Phenomenological Research* LVII (1997), pp. 157-162 y 189-193. <<

[25] J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, cit., pp. 38-63. <<

[26] En mi lección inaugural de Frankfurt expresé esto de la siguiente forma: «Aquello que nos distingue de la Naturaleza es el único estado de cosas que podemos conocer en virtud de su naturaleza: *el lenguaje*» (J. Habermas, *Técnica y ciencia como «ideología»*, Tecnos, Madrid, 1984, p. 177. <<

[27] M. Dummett, *Ursprünge der analytischen Philosophic*, Frankfurt a. M., 1988, pp. 24 ss. <<

[28] Si, como yo prefiero, concebimos el mundo como el conjunto de objetos al que se refieren todos los enunciados posibles, los hechos que enunciamos de los objetos sólo pueden formularse en «nuestro» lenguaje. Pero de ahí no se sigue necesariamente una comprensión contextualista de las distintas descripciones en liza. H. Putnam, por ejemplo, hace compatible un pluralismo teórico de descripciones científicas con una teoría del conocimiento internamente realista. <<

[29] Véase J. McDowell, *Mind and World*, cit., conferencia V, pp. *67* ss. <<

[30] R. B. Brandom, «Freedom and Constraint by Norms», p. 192. <<

[31] Esto recuerda, por lo demás, la ontología de Hartmann, estructurada en *estratos*. Véase N. Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, Meisenheim, 1949; Íd., *Die Philosophic der Natur*, Berlin, 1950. <<

[32] Véanse mis observaciones a J. Searle, «Meaning, Communication, and Representation», en J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, cit., pp. 138-151. <<

[33] J. Habermas, «Crítica de la teoría del significado», en *Ibid.*, pp. 108-137. <<

[34] Comunicación epistolar de 16 de noviembre de 1997. <<

[35] K.-O. Apel, «Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache», en H. G. Bosshart (ed.), *Perspektiven der Sprache*, Berlin, 1986, pp. 45-87. <<

[36] E. Cassirer, *Geist und Leben*, Leipzig, 1993, pp. 32-60. <<

[1] J. Habermas, «Concepciones de la modernidad. Una mirada retrospectiva a dos tradiciones», en Id., *La constelación posnacional*, Paidós, Barcelona, 2000, pp. *169-199*, especialmente 190 ss. <<

[2] Éste es el subtítulo del famoso estudio de K. Löwith *Von Hegel zu Nietzsche*, Zürich, 1941. <<

[3] Véase «Trabajo e interacción», en J. Habermas, *Ciencia y técnica como «ideología»*, Tecnos, Madrid, 1984, pp. 11-53. <<

[4] Véase M. Theunissen, «Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophic des Rechts», en D. Henrich y R. P. Horstmann (eds.), *Hegels Philosophic des Rechts*, Stuttgart, 1982, pp. 317-381. <<

[5] He tratado el mismo tema bajo otro punto de vista en J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 37-61, en particular pp. 50 ss. <<

[6] Consúltese la perspectiva desarrollada sistemáticamente por A. Honneth en *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a. M., 1992. <<

[7] Consúltese el libro de M. Frank *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart, 1991, pp. 9-41, así como los dos volúmenes de ensayos editados por M. Frank: *Selbstbeiuusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt a. M., 1991; *Analytische Theorien des Selbstbewusstseins*, Frankfurt a. M., 1994. Sobre la discusión entre Henrich, Tugendhat y yo mismo, véase B. Mauersberg, *Der lange Abschied von der Bewusstseinsphilosophie*, tesis doctoral, Frankfurt a. M., 1999. <<

[8] Véase también R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, ^{3}1995. <<

[9] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 548. <<

[10] R. B. Pippin, «Kant on the Spontaneity of Mind», en Íd., *Idealism as Modernism*, Cambridge, 1997, pp. 29 ss. <<

[11] R. B. Brandom, *Making it Explicit*, Harvard, 1994, pp. 614 ss. <<

[12] M. Theunissen, *Sein und Schein*, Frankfurt a. M., 1978, cap. I. <<

[13] G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe* I, Hamburg, 1986, pp. 206 ss. <<

[14] *Ibid.*, p. 205. <<

[15] E. Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Bonn, 1948. <<

[16] K. Ott, *Menschenkenntnis als Wissenschaft*, Frankfurt a. M., 1991. <<

[17] R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten,* Frankfurt a. M., 1979. <<

[18] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Leipzig, 1949, p. 229 (trad, esp. *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966). <<

[19] G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe* I, cit., p. 182. <<

[20] J. Habermas, «Individuación por vía de socialización», en Íd., *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, pp. 188-239. <<

[21] L. Wingert, *Gemeinsinn und Moral*, Frankfurt a. M., 1993, pp. 193 ss. <<

[22] G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe* I, cit., p. 191. <<

[23] *Ibid.*, p. 193. <<

[24] *Ibid*. III, Hamburg, 1987, p. 175. <<

[25] *Ibid*. I, p. 208. <<

[26] *Ibid.*, pp. 202 ss. <<

[27] *Ibid*. III, p. 178. <<

[28] *Ibid*. I, p. 211. Hegel se atendrá el resto de su vida a esta idea. Véase *Wissenschaft der Logik* II, Leipzig, 1951, p. 398: «Por tanto el medio es superior a los fines finitos el arado es más honroso que el goce inmediato […] El instrumento perdura, mientras que el goce inmediato desaparece y se olvida». <<

[29] G. W. F. Hegel, *Jenaer Systemenentwürfe* III, p. 190. <<

[30] *Ibid.*, p. 193. <<

[31] *Ibid.*, p. 192. <<

[32] Acerca del «amor» y la «solidaridad» como estadios del reconocimiento recíproco en los escritos del Hegel de Jena, cf. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung*, cit. <<

[33] G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe* III, p. 232. <<

[34] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 141 (trad. esp. *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966). <<

[35] *Ibid.*, p. 143. <<

[36] T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge, 1994, p. 57. <<

[37] *Ibid.*, p. 61. <<

[38] *Ibid.*, p. 62. <<

[39] Ch. Taylor, *Hegel*, Frankfurt a. M., 1983, cap. I. <<

[40] H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977. <<

[41] G. W. F. Hegel, *Rechtsphilosophie*, Vorrede 16 (trad. esp. *Filosofía del derecho*, Barcelona, 1988). <<

[42] T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology*, cit., p. 252. <<

[43] *Ibid.*, p. 222. <<

[44] *Ibid.*, p. 254. <<

[45] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 381 (trad. esp. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, 1997, § 381). <<

[46] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 556 (trad. esp. *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966). <<

[47] *Ibid.*, p. 559. <<

[48] *Enzyklopädie*, § 411 y 458 ss. (trad. esp. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, 1997). <<

[49] *Ibid.*, § 413-439. <<

[50] G. W. F. Hegel, *Logik* II, Leipzig, 1934, Teleología, especialmente pp. 396 ss. <<

[51] *Ibid.*, p. 220. <<

[52] D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M., 1971. <<

[53] Ch. Taylor, *Hegel*, cit. <<

[54] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 424 ss. (trad. esp. *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966) <<

[55] J. Habermas, «¿Afectan las objeciones de Hegel contra Kant también a la ética del discurso?», en *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 13-35. <<

[56] K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, Frankfurt a. M., 1988. <<

[57] G. W. F. Hegel, *Philosophic des Rechts*, cit., § 144. <<

[58] *Ibid.*, § 260. <<

[59] J. Habermas, *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, [3]2001. <<

[60] G. W. F. Hegel, *Rechtsphilosophie*, Prólogo, 16. <<

[61] M. Neves, *Symbolische Konstitutionalisierung*, Berlin, 1998; L. F. Schwatz, *Die Hoffnung auf radikale Demokratie*, Diss, jur., Frankfurt a. M. <<

[62] U. Beck, *¿Qué es la globalización?*, Paidós, Barcelona, 1998; U. Beck (ed.), *Politik der Globalisierung*, Frankfurt a. M., 1998. <<

[63] J. Habermas, *La constelación postnacional*, Paidós, Barcelona, 2000. <<

[1] R. Rorty y otros, *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago, 1970, p. 33 (trad. cast, de la introducción de Rorty a esta recopilación en R. Rorty, *El giro lingüístico*, Barcelona, 1990). [Véase L. Arenas, J. Muñoz y Á. J. Perona (eds.), *El retorno del pragmatismo*, Trotta, Madrid, 2001. *N. del E.*]<<

[2] Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975, p. 405. <<

[3] M. Williams, *Unnatural Doubts*, Princeton, NJ, 1996, p. 365, nota 51; véase también R. Rorty, «Is Derrida a Quasi-Transcendental Philosopher?»: *Contemporary Literature* (1995), pp. 173-200. <<

[4] Véase el intercambio entre Th. McCarthy y R. Rorty en *Critical Inquiry* 16 (1990), pp. 355-370, 633-641. <<

[5] R. Rorty, *The Linguistic Turn*, cit., p. 39 (trad. cast, de la introducción de Rorty a esta recopilación en R. Rorty, *El giro lingüístico*, Barcelona, 1990). <<

[6] R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, [3]1995, p. 240. <<

[7] *Ibid.*, p. 162. <<

[8] H. Putnam, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass., 1990, p. 28; R. Rorty, «Putnam and the Relativist Menace»: *The Journal of Philosophy* XC (1993), p. 443. <<

[9] R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, cit., p. 352. <<

[10] La concepción contextualista «amenaza la concepción neokantiana de la relación de la filosofía con las ciencias y con la cultura en su totalidad. El afán en decir que las afirmaciones y las acciones no pueden ser simplemente coherentes con otras afirmaciones, sino que además tendrían que corresponder con algo que es independiente de lo que las personas dicen y hacen, puede ser descrito con razón como el impulso filosófico por excelencia» *(Ibid.*, p. 169). <<

[11] *Ibid.*, p. 162. <<

[12] Sobre ésto, véase el artículo de H. Schnädelbach «Philosophie», en E. Martens y H. Schnädelbach, *Grundkurs Philosophie*, Hamburg, 1985, pp. 37-76. <<

[13] R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, cit., p. 242. <<

[14] *Ibid.*, p. 307. <<

[15] *Ibid.* <<

[16] R. Rorty, «¿Solidaridad u objetividad?», en R. Rorty, Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1, Paidós, Barcelona, 1996, p. 41. <<

[17] Sólo los empiristas estaban dispuestos a denominar como «objetiva» aquella experiencia que «se corresponde con aquello que hay en el exterior» (Rorty), mientras que los idealistas transcendentales remitían todavía la objetividad de la experiencia a las condiciones subjetivas necesarias de la experiencia posible. <<

[18] L. Wittgenstein, *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1987, § 115. <<

[19] H. Schnädelbach, «Thesen über Geltung und Wahrheit», en *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, Frankfurt a. M., 1992, pp. 104-115. <<

[20] Teniendo como objetivo la crítica al planteamiento de Rorty me limitaré, en lo que sigue, a la problemática de la verdad. Sin embargo, quisiera señalar al menos que no podríamos explicar la posibilidad de procesos de aprendizaje sin la capacidad de reconocer las mismas entidades bajo diferentes descripciones. <<

[21] E. Tugendhat, *Einführung in die sprachanalytische Philosophic*, Frankfurt a. M., 1976, pp. 66 ss. <<

[22] R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, cit., p. 168 s. <<

[23] Véase M. Williams, *Unnatural Doubts*, cit., p. 232: «Sólo necesitamos preguntar si la aprehensión “directa” de hechos de la que depende tal comparación se supone que es un estado cognitivo con contenido proposicional o no. Si no lo es, no puede tener impacto alguno sobre la verificación. Pero si lo es, todo lo que se nos ha dado es otro tipo de creencia». <<

[24] *Ibid.*, p. 267. <<

[25] R. Rorty, «Pragmatismo, Davidson y la verdad», en Íd., *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 173-205. <<

[26] M. Williams, *Unnatural Doubts*, cit., p. 266. <<

[27] *Ibid.*, p. 249. <<

[28] F. Kambartel, «Universalität, richtig verstanden»; *Deutsche Zeitschrift für Philosophic* 44 (1996), p. 249. <<

[29] No por casualidad he introducido el concepto pragmático-formal de la presuposición gramatical de un mundo objetivo en un contexto de teoría de la acción. Véase, al respecto, J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987, I, pp. 110 ss.; II, pp. 161 ss. <<

[30] Véase M. Williams, *Unnatural Doubts*, cit., p. 238: «Todo lo que implica la idea del mundo objetivo como "lo que está ahí independientemente" es que la verdad de una proposición objetiva es una cosa y nuestra creencia en que es verdadera, o nuestra justificación para creer que es verdadera, es otra muy diferente». <<

[31] R. Rorty, «Is Truth a Goal of Enquiry? Davidson vs. Wright»: *Philosophical Quarterly* 45 (1995), pp. 281-300, aquí p. 300. <<

[32] D. Davidson persigue una tercera estrategia que podría denominarse teoreticista o, como él mismo propone, «metodológica»; véase D. Davidson, «The Folly of Trying to define Truth»: *The Journal of Philosophy* XCIII (1996), pp. 263-278. Davidson utiliza el concepto semántico de verdad entendido no deflacionistamente como un concepto no definido, fundamental para una teoría empírica del lenguaje. Al mismo tiempo, con esta teoría —que quiere explicar la comprensión de las expresiones lingüísticas— se puede acreditar el concepto de verdad utilizado en ella

como término teórico. Por eso la implícita «teoría de la verdad» de Davidson sólo puede discutirse en el contexto de la totalidad de su teoría. En general veo la siguiente dificultad: por un lado Davidson rechaza que el concepto de verdad tenga un contenido que pueda ser explicado y se adhiere por tanto a la polémica deflacionista contra los intentos de explicar el sentido de la verdad; por otro lado, sin embargo, debe asegurar al predicado de verdad, más allá de su función desentrecomilladora, un cierto contenido —en términos de teoría de la racionalidad— a fin de poder explicar la naturaleza veritativa de las creencias.

En esta medida, se adhiere a Putnam y Dummet, que sostienen firmemente que la convención 'T' no expresa nada sobre el auténtico sentido de la verdad. Situado entre estas dos posiciones, Davidson, en lugar de limitarse a utilizar un concepto que él mismo ha declarado «indefinible», se ve empujado a escribir instructivos trabajos en los que, no obstante lo anterior, va dando siempre vueltas, de forma metacrítica, a la intuición realista vinculada a la verdad. *Vid*. D. Davidson, «The Structure and Content of Truth»: *The Journal of Philosophy* LXXXVII (1990), pp. 279-328. Respecto a ello Davidson mantiene que podemos saber algo de un mundo

objetivo que nosotros mismos no hemos hecho («which is not of our own making»). Esta idea le separa de Rorty, que intenta sin éxito atraer a Davidson hacia el lado de su propia comprensión abolicionista de la verdad. *Vid*. D. Davidson, «A Coherence Theory of Truth and Knowledge», en A. Malachowski (ed.), *Reading Rorty*, Oxford, 1990, pp. 120-139, así como R. Rorty, «Pragmatismo, Davidson y la verdad», cit., pp. 173-205. Sobre la comparación entre Davidson y mi planteamiento en términos de teoría del lenguaje, *vid*. B. Fultner, *Radical Interpretation or Communicative*

Action, tesis doctoral, Northwestern University, Evanston, III., 1995. <<

[*] Citada, en adelante, como «convención ‘T’» (*N. del T.*) <<

[33] K. R. Popper, «La verdad, la racionalidad y el desarrollo del conocimiento científico», en Íd., *Conjeturas y refutaciones*, Paidós, Barcelona, 1994, pp. 264-305. <<

[34] E. Tugendhat, «Tarskis semantische Definition der Wahrheit»: *Philosophische Rundschau* 8 (1960), pp. 131-159, impreso de nuevo en E. Tugendhat, *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M., 1992, pp. 179-213. <<

[35] Con referencia a posiciones de P. Horwich y A. Fine, véase M. Williams, «Do We (Epistemologists) need a Theory of Truth?»: *Philosophical Topics* XIV (1986), pp. 223-242. <<

[36] Introduje esta distinción en las *Christian Gauss Lectures* sobre la fundamentación de la sociología en términos de filosofía del lenguaje. Véase J. Habermas, *Teoría y acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989, pp. 19-111, en especial pp. 94 ss. <<

[37] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* I, cit., pp. 43-69. <<

[38] H. Putnam, *Realism and Reason*, Cambridge, 1983, Introducción. <<

[39] J. Habermas, «Teorías de la verdad» [1972], en Id., *Teoría y acción comunicativa*..., cit., pp. 113-158. <<

[40] K.-O. Apel, «Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última», en Id., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 37-147. <<

[41] C. Lafont, «Dilemas en torno a la verdad»: *Theoría 23* (1995), pp. 109-124; M. Williams, *Unnatural Doubts*, cit., pp. 233 ss. <<

[42] A. Wellmer, *Ética y diálogo*, Anthropos, Barcelona, 1994, p. 115.<<

[43] A. Wellmer, «Verdad, contingencia, modernidad», en Íd., *Finales de partida. La modernidad irreconciliable*, Cátedra, Madrid, 1996, pp. 175-194. <<

[44] D. Davidson, «The Structure and Content of Truth», cit., p. 307. <<

[45] R. Rorty, «Sind Aussagen universelie Geltungsansprüche?»: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42 (1994), pp. 982 ss. <<

[46] R. Rorty, «Putnam and the Relativist Menace», cit., pp. 451 ss. <<

[47] J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 109 ss. y 127 ss. <<

[48] L. Wingert, *Gemeinsinn und Moral*, Frankfurt a. M., 1993, p. 277. <<

[49] A. Wellmer, *Finales de partida*, cit., p. 181; *vid*. las reflexiones correspondientes sobre la «superaseverabilidad» por parte de C. Wright, *Truth and Objectivity,* Cambridge, Mass., 1992. <<

[50] *Vid*. C. Lafont, «Spannungen im Wahrheitsbegriff», cit., p. 1021: «Sólo la presuposición de un mundo objetivo único […] nos permite compatibilizar la validez incondicional de la verdad con el carácter falible que atribuimos a nuestro saber». <<

[51] En el presente contexto no puedo entrar a analizar el caso de las pretensiones de validez morales u otras pretensiones de validez normativas sometidas a desempeño discursivo. A éstas les falta aquella transcendencia respecto a la justificación que las pretensiones de verdad ostentan a causa de la suposición —establecida en el uso comunicativo del lenguaje— de un mundo objetivo único. Las pretensiones de validez normativas se hacen valer para relaciones interpersonales que tienen lugar en un mundo social que no es de la misma forma independiente de

«nuestro hacer» como lo es el mundo objetivo. Pero su tratamiento discursivo es «análogo a la verdad» en tanto que los participantes en el discurso práctico se orientan por el objetivo de «una única respuesta correcta» —sea un mandato, un permiso o una prohibición—. El mundo social es intrínsecamente histórico, es decir, constituido ontológicamente de modo distinto que el mundo objetivo. Por ello la idealización de las condiciones de justificación no puede incluir aquí una «anticipación de acreditación futura» en el sentido de una refutación anticipada de objeciones futuras (Wingert), sino que sólo puede ser entendida en el sentido crítico de una

«reserva de aproximación», es decir, de una reserva frente al estado al que ha llegado actualmente el descentramiento de la comunidad de justificación. El desempeño discursivo de una pretensión de verdad significa que las condiciones de verdad interpretadas como condiciones de aseverabilidad están satisfechas. En el caso de pretensiones de validez normativas, el acuerdo alcanzado discursivamente fundamenta el reconocimiento de la norma correspondiente —y, en esta medida, contribuye él mismo a la satisfacción de las condiciones de validez de la norma —. Mientras que la aceptabilidad racional solamente indica la verdad de

un enunciado, en el caso de las normas presta una contribución constructiva a su validez. <<

[52] R. Rorty, «Is Truth a Goal to Enquiry?», cit., p. 300. <<

[53] R. Rorty, «Relativism: Finding and Making», manuscrito, 1995, p. 5. <<

[54] Th. McCarthy, «Filosofía y práctica social: el “nuevo pragmatismo” de Richard Rorty», en Th. McCarthy, *Ideales e ilusiones*, Tecnos, Madrid, 1992, pp. 21-50. <<

[55] R. Rorty, «Habermas, Derrida, and the Function of Philosophy»: *Revue Internationale de Philosophic* 49 (1995), pp. 437-460, y mi respuesta en las pp. 553-556. <<

[56] R. Rorty, «Is Truth a Goal of Enquiry?», cit., p. 298. <<

[57] >R. Rorty, «¿Solidaridad u objetividad?», cit., p. 49. <<

[58] R.Rorty, «Finding and Making», cit., pp. 11 ss. <<

[59] El mismo objetivismo y el mismo tipo de falta de sensibilidad puede comprobarse en la descripción egocéntrica o etnocéntrica de los procesos de interpretación, por ejemplo en los difíciles casos de entendimiento intercultural. A diferencia de Gadamer, Rorty no recurre a las condiciones simétricas de adopción de una misma perspectiva —algo que tanto el hablante como el oyente han aprendido mediante la utilización del sistema de los pronombres personales y que hace posible una aproximación recíproca de los horizontes de interpretación

inicialmente separados—. En su lugar, parte de una relación asimétrica entre «nosotros» y «ellos», de modo que nosotros enjuiciamos sus manifestaciones según nuestros estándares y tenemos que equiparar sus estándares a los nuestros (*vid.* J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, pp. 176 ss.). Este modelo asimilador de la comprensión (*Verstehen*) se acerca al modelo interpretativo de Davidson. Pero lo que en Davidson es consecuencia de una decisión metodológica —entender la interpretación de las expresiones lingüísticas como utilización de hipótesis pertenecientes a una teoría de

la verdad en clave empírica—, en Rorty resulta de una decisión de estrategia teórica que opta por un vocabulario descriptivo de carácter naturalista. <<

[1] J. Habermas, «Una consideración genealógica acerca del contenido cognitivo de la moral», en Íd., *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 29-78. <<

[2] Sobre esto resulta siempre orientador D. Henrich, «Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft», en el *Festschrift* de Gadamer, Tübingen, 1960, pp. 77-115; reimpreso en G. Prauss (ed.), *Kant*, Köln, 1973, pp. 221-254. <<

[3] R. B. Brandom, *Making it Explicit*, Cambridge, Mass., 1994, especialmente los caps. 1 y 4. <<

[4] J. Rawls, *Liberalismo político*, FCE, México, 1996, § 2. <<

[5] E. Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Stuttgart, 1983, pp. 83 ss. <<

[6] H. Keuth, *Erkenntnis oder Entscheidung*, Tübingen, 1993. <<

[7] Incluso la compleja teoría de Tugendhat fracasa en la explicación adecuada de este fenómeno; véase E. Tugendhat, *Vorlesungen überEthik*, Frankfurt a. M., 1993. Este planteamiento neocontractualista separa dos planos de fundamentación. En primer lugar se fundamenta un sistema de normas frente a los potenciales destinatarios verificando que cada uno de ellos puede tener idéntico interés en una práctica común constituida basándose en ese sistema. Esta operación puede entenderse también como una aplicación del principio de

universalización: «Aquí las normas se fundamentan de tal manera que se muestra que está en el mismo interés de todos exigir a todos su cumplimiento» (E. Tugendhat, *Dialog in Leticia*, Frankfurt a. M., 1997, p. 54). Desde la perspectiva interna de una fundamentación dirigida a los miembros de una comunidad sólo cuentan las razones relativas al actor; unas razones que si bien se refieren a los intereses de cualquier individuo, tienen que poder convencer, en tanto que razones epistémicas, a todos: «Entonces éstas ya no son razones en el sentido de motivos, sino razones para enunciados» *(Ibid.*, p. 48). Pero el sistema normativo, que en

este primer nivel se fundamenta a la manera kantiana, se ve despojado de nuevo en el siguiente nivel de fundamentación —con el que, no obstante, ya está preconectado— de su sentido cognitivista. En este nivel básico se hace patente el supuesto contractualista de fondo según el cual las acciones (y las formas de acción reguladas normativamente) sólo pueden fundamentarse desde la perspectiva de primera persona del sujeto que actúa. Incluso si se considera todo el conjunto de una práctica común que esté bien fundamentada desde la perspectiva interna, será finalmente cada individuo quien deberá decidir, en virtud de sus

propias preferencias, si tiene un motivo racional —o si «es bueno para él»— «entrar» en una comunidad moral de ese tipo. Pero si cada uno en cualquier momento puede juzgar, desde su perspectiva egocéntrica, si le resulta ventajoso en general aceptar la moral, cualquier «movimiento» que se haga dentro del juego del lenguaje moral pierde su obligatoriedad categórica. Los juicios morales y las normas pierden su sentido ilocutivo en la medida en que sólo pueden aspirar entonces a una validez relativa, es decir, a una validez que depende del resultado de una reflexión instrumental. Véase mi crítica «Una consideración genealógica acerca

del contenido cognitivo de la moral», en *La inclusión del otro*, Barcelona, 1999, pp. 29-80; véase también L. Wingert, «Gott naturalisieren? Anscombes Problem und Tugendhats Lösung»: *Deutsche Zeitschrift für Philosophic* 45/4 (1997), pp. 501-528. <<

[8] L. Wingert, *Gemeinsinn und Moral*, Frankfurt a. M., 1993, pp. 72 ss. <<

[9] J. Habermas, *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, [3]2001, pp. 63 ss. <<

[10] G. Nunner, «Zur moralischen Serialisation»: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 44 (1992), pp. 252-272, aquí p. 266. <<

[11] E. Turiel, *The Development of Social Knwoledge. Morality and Convention,* Cambridge, Mass., 1983. <<

[12] G. Nunner («Zur moralischen Sozialisation», cit., p. 266) desarrolla a partir de ello un «modelo de autovinculación» que «permite separar la estructura motivacional formal de la formación interna de juicios», para de esta forma «mantener teóricamente lo específico de la moral, a saber, que los individuos no conciben en absoluto su comportamiento moral como patrones de reacción condicionados, sino efectivamente como la realización de juicios morales fundamentados y justificables». <<

[13] L. Kohlberg, «From ‘Is’ to ‘Ought’», en Id., *Essays in Moral Development* I, San Francisco, 1981, pp. 137 ss. <<

[14] J. Piaget, *Die Entwicklung des Erkennens* III, Stuttgart, 1973, p. 179. <<

[15] Véase en el apartado VII mi discusión con la lectura realista de la ética discursiva que propone C. Lafont. <<

[16] K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit*, Frankfurt a. M., 1988, pp. 23-100; véase al respecto J. Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, pp. 127 ss. <<

[17] Véase el artículo de B. Williams en B. Hooker (ed.), *Truth in Ethics*, Cambridge, 1996, pp. 19-34. <<

[18] R. A. Shweder, *Thinking through Cultures*, Cambridge, Mass., 1991. <<

[19] A. MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, Pamplona, 1994. <<

[*] En español acostumbramos a traducir estos dos términos, respectivamente, como «vigencia» y «validez» (aunque a menudo, dependiendo de los contextos, con sentidos intercambiados en relación a los términos alemanes). Sin embargo, en este caso hemos optado por traducir ambos términos por «validez» a fin de dejar patente el problema que motiva el comentario del autor. (N. *de T.*) <<

[20] Así entiendo también la estrategia argumentativa de C. Wright, «Truth in Ethics», en B. Hooker (ed.), *Truth in Ethics*, pp. 1-18. <<

[21] Esto me diferencia de Crispin Wright, que se conforma con un concepto epistémico de verdad y que habla de «superaseverabilidad» (*superassertibility*) cuando un enunciado que puede afirmarse justificadamente en un contexto dado continúa siendo afirmable con independencia de informaciones y objeciones futuras. Cf. C. Wright, *Truth and Objectivity*, Cambridge, Mass., 1992. <<

[22] R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, [3]1995. <<

[23] En lo que sigue me referiré a las discusiones entre R. Rorty y H. Putnam de las que aquí no puedo dar cuenta con detalle; véase, no obstante, el capítulo 5 de este volumen: «Verdad y justificación». <<

[24] Véase R. Rorty, «Sind Aussagen universelie Geltungsansprüche?»: *Deutsche Zeitschrift für Philosophic 6* (1994). <<

[25] M. Williams, *Unnatural Doubts*, Princeton, 1996, p. 232. <<

[26] *Ibid.*, p. 249. <<

[27] K.-O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce*, Frankfurt a. M., 1975. <<

[28] Este concepto se corresponde con el concepto de «superaseverabilidad» de Crispin Wright; véase la nota 21 anterior. <<

[29] En conexión con Durkheim, también Piaget llega a una concepción social de la verdad: «Si se rehúsa toda referencia a un absoluto externo o interno, el único criterio de verdad (sea experimental o formal) que resta es la concordancia de las mentes» (J. Piaget, *Die Entwicklung des Erkennens* III, cit., p. 237). Piaget se encuentra también ante el problema de cómo poder reconciliar la pretensión de objetividad del conocimiento con un concepto epistémico de verdad: «Del hecho que lo verdadero se base en una concordancia de la mentes se ha llegado a concluir que cualquier concordancia

de las mentes crea una verdad, como si la historia pasada y contemporánea no nos hubiera inundado de ejemplos de errores colectivos». Por eso, a la luz de su teoría genética del conocimiento, Piaget explica el nexo interno entre la aceptabilidad racional y la verdad con ayuda de operaciones formales que encuentran sus raíces en el trato práctico —socialmente mediado— con la realidad (de forma parecida, por lo demás, a lo que hace Peirce con su doctrina de la inferencia sintética): «La concordancia de las mentes que funda una verdad no consiste, pues, en la coincidencia estática de una opinión común: es la convergencia dinámica que

resulta de la utilización de instrumentos de pensamiento comunes». Piaget se apoya aquí en el supuesto pragmatista de que todo progreso cognitivo está conectado con un «progreso en la socialización del pensar», es decir, con una descentración progresiva de los puntos de vista de los sujetos cognoscentes: «El estudio del desarrollo de la razón muestra una correlación muy estrecha entre el surgimiento de las operaciones lógicas y la constitución de ciertas formas de trabajo cooperativo» (*Ibid.*, pp. 237 ss.). <<

[30] La reserva falibilista que se apoya en la idealización del procedimiento deja sin objeto la alternativa con la que me confronta C. S. Niño en *The Constitution of Deliberative Democracy*, New Haven, 1996, p. 113: el discurso racional puede destacarse como el «único» —y no sólo como el «más prometedor» o el «más fiable»— acceso a las convicciones morales, sin necesidad de tener que elevar el acuerdo fáctico al que en cada caso se llegue a criterio de verdad o de corrección de los juicios morales. Cuando se la hace depender de un procedimiento ideal, la

«aceptabilidad racional», interpretada de modo intersubjetivista, no coincide con la aceptancia intersubjetivamente lograda. <<

[31] Cristina Lafont concluye, a partir de su convincente crítica a las concepciones epistémicas de la verdad, que una comprensión cognitivista de la moral sólo es posible en el sentido del realismo moral. <<

[32] En este sentido también Rawls habla de «constructivismo kantiano en teoría moral»: cf. *The Journal of Philosophy* LXXVII (1980), pp. 515 ss.; también *Liberalismo político*, cit. <<

[33] Sobre la fenomenología de las interacciones que se producen bajo la presión de la complejidad social, *vid*. C. Offe, «Moderne "Barbarei": Der Naturzustand im Kleinformat», en M. Miller y H. G. Soeffner (eds.), *Modemitát undBarbarei*, Frankfurt a. M., 1996, pp. 258-289. <<

[34] J. Habermas, «Inclusión: ¿incorporación o integración?», en íd., *La inclusión del otro*, cit., pp. 107 ss. <<

[35] *Ibid.*, pp. *56 ss*. <<

[36] Sobre la concepción de las «perspectivas socio-morales», *vid*. L. Kohlberg, «From “Is” to “Ought”», cit., pp. 170-180. <<

[37] C. Lafont, «Pluralism and Universalism in Discourse Ethics», en A. Nascimento (ed.), *A Matter of Discourse. Community and Communication*, Hampshire, 1997. <<

[38] Véase mi exposición en J. Habermas, *La inclusión del otro*, cit., pp. 70-78. <<

[39] La objeción de ontologización afecta también a la concepción de Tugendhat, según la cual «nosotros» —como observadores neutrales o filósofos— podemos comprobar si un sistema normativo dado conviene, en igual medida, al interés de todos los participantes. Lo que será el caso si todos tienen un motivo racional para aceptar formas de acción así constituidas. *Vid*. E. Tugendhat, *Dialog in Leticia*, cit., pp. 42 ss. <<

[40] M. C. Nussbaum, «Human Functioning and Social Justice»: *Political Theory* 20 (1992), pp. 202-246. <<

[41] Así fundamentaría yo la «tesis ontológica» mencionada por C. S. Niño *(The Constitution of Deliberative Democracy*, cit., pp. 112 ss.): «La verdad moral está constituida por la satisfacción de las presuposiciones formales o procedimentales de una práctica discursiva dirigida a obtener cooperación y a evitar los conflictos». <<

[42] J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, [3]2000; Id., *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000. <<

[43] En el mismo sentido, *vid*. E. Tugendhat, *Dialog in Leticia*, cit., pp. 85 ss. <<

[44] Agradezco a Axel Honneth la nota crítica que, en lo que sigue, recojo. <<

[45] McDowell, «Virtue and Reason»: *Monist* 62 (1979). <<

[1] G. W. F. Hegel, *Werke* (ed. Suhrkamp), XII, p. 529. <<

[2] J. Habermas, *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 1987, caps. 2, 3 y 4. <<

[3] Compárese con J. Habermas, *Teoría y praxis*, cit., pp. 13-49. <<

[4] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1987. <<

[5] J. Habermas, «La filosofía como vigilante (*Platzhalter*) e intérprete», en Íd., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, [3]2000, pp. 9-29. <<

[6] J. Habermas, «Edmund Husserl sobre mundo de la vida, filosofía y ciencia», en Íd., *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona, 1986, pp. 59-75. <<

[7] Véase J. Habermas, «La lucha de los poderes de las creencias», en íd., *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 39-55. <<

[8] J. Habermas, «Acerca de la legitimación basada en los derechos humanos», en Íd., *La constelación posnacional*, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 147-166. <<